مجموعة مؤلفين

التاريخ الشفوي

المجلد الأول

مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



هذا الكتاب

بدأ التاريخ شفويًا، ثم تحول علمًا في عصور التدوين اللاحقة. حتى أن التاريخ الأوروبي، منذ هيرودوت حتى ميشليه، لم يصبح علمًا أو حقلًا معرفيًا أكاديميًا، إلا في القرن التاسع عشر. ونشأ التاريخ العربي أيضًا على الروايات المنقولة والإسناد المتواتر، ومع ذلك ظلت الرواية الشفوية مصدرًا مهمًا من مصادر علم التاريخ. وهذا الكتاب الذي يحتوي أحد عشر بحثًا في هذا الميدان العلمي يتصدى بالدراسة لعدد من المفاهيم، ويتناول إشكالية الشفوي/الكتابي. وبحوث هذا الكتاب لا تُقتصر على العالم العربي وحده، بل إن عددًا من الباحثين الغربيين ساهم في إعداد هذه الأوراق الأمر الذي يضع بين أيدي الباحثين العرب مقاربات متوازية من تجربة التاريخ الشفوي في العالمين العربي والغربي معًا. ولعل ما يمنح التاريخ الشفوي أهمية راهنة هو التحولات العربية الجارية اليوم، لأن كثيرًا من صانعي الحوادث والفاعلين فيها غير معروفين تمامًا، وستكون شهاداتهم المدونة مصدرًا ثريًا من مصادر معرفة الوقائع وتفصيلاتها المهمة والمثيرة.

المؤلفون المساهمون

إبراهيم بوتشيش	صابر الحباشة	عبد الله حنا
الأمين بن محمد المصطفى	عباس الحاج الأمين	عبد الله علي إبراهيم
دانييل برتو	عبد الرحيم الحسناوي	فادي شاهين
شين فيلد		ليندا شوبس

السعر: 14 دولارًا


ISBN 978-614-445-022-2
9 786144 450222


المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

التاريخ الشفوي

المجلد الأول

مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات

التاريخ الشفوي

المجلد الأول

مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات

إبراهيم بوتشيش — صابر الحباشة — عبد الله حنا

الأمين بن محمد المصطفى — عباس الحاج الأمين — عبد الله علي إبراهيم

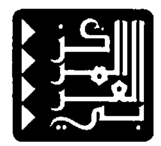
دانييل برتو — عبد الرحيم الحسناوي — فادي شاهين

شين فيلد — ليندا شويس

إعداد وتنسيق

وجيه كوثراني - مارلين نصر





الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

التاريخ الشفوي: المفهوم والمنهج وحقول البحث في المجال العربي / إبراهيم القادري بوتشيش ... [وآخ.]؛ إعداد وتنسيق وجيه كوثراني، مارلين نصر.

3 مج.: ايض.، خرائط، جداول؛ 24 سم.

محتويات: مج. 1. مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات، مج. 2. مقاربات في الحقل الاجتماعي - الأنثروبولوجي، مج. 3. مقاربات في الحقل السياسي العربي (فلسطين والحركات الاجتماعية)

يشتمل على إرجاعات ببليوغرافية وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-022-2

1. التأريخ الشفهي - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. 2. التأريخ - الجوانب الاجتماعية - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. 3. التاريخ - مصادر - مؤتمرات وندوات. 4. التأريخ - البلدان العربية - مؤتمرات وندوات. 5. الاجتماع التاريخي، علم - مؤتمرات وندوات. 6. التراث العربي - مصادر - مؤتمرات وندوات. أ. بوتشيش، إبراهيم القادري. ب. كوثراني، وجيه. ج. نصر، مارلين. د. المؤتمر السنوي للتاريخ «التاريخ الشفوي: المفهوم والمنهج وحقول البحث في المجال العربي» (1 : 2014 : لبنان).

907.209174927

العنوان بالإنكليزية

Oral History

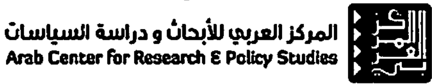
Volume 1

Approaches in Concepts, Methodology and Experience

by Multiple Authors

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر



شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية الدفنة، ص. ب: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 0097444199777 فاكس: 0097444831651

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 1991839 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، شباط/ فبراير 2015

المحتويات

القسم الثاني
مقاربات في الخبرات والتجارب

قائمة الجداول والأشكال والخرائط

الجداول

الأشكال

الخرائط

المساهمون

إبراهيم القادري بوتشيش

أستاذ التاريخ والحضارة في جامعة مولاي إسماعيل في مكناس (المغرب)، ورئيس المجموعة المغاربية للدراسات التاريخية، ورئيس وحدة البحث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي. عضو في جمعيات تاريخية عدة، ومشرف علمي على منشورات الزمن. شارك في مؤتمرات دولية عدة. صدر له عدد من الكتب والبحوث وأشرف على عدد من الأطروحات الجامعية.

الأمين بن محمد بابه المصطفى

حائز الدكتوراه في التاريخ من جامعة إكس - إن - برفنس (فرنسا). مستشار مدير الوثائق الوطنية وخبير في التراث الثقافي، مؤرخ باحث في مختبر الدراسات والبحوث التاريخية (LEHRI)، باحث منتسب إلى مركز دراسات غرب الصحراء (CEROS)، وعضو مجموعة بحوث أسماء المواقع الجغرافية الموريتانية (GRTM)، ومنتسب إلى مرصد موريتانيا المعاصرة (OMC).

دانييل برتو

عالم اجتماع فرنسي، يستخدم السِّير في دراسة علم الاجتماع، ويدرس الحراك الاجتماعي وسِيَر الحياة. كان ولا يزال ناشطًا في الجمعية الدولية لعلم الاجتماع والجمعية الأوروبية لعلم الاجتماع والجمعية الفرنسية لعلم الاجتماع

(مؤسسًا ورئيسًا). حرّر *Biography and Society* (السيرة والمجتمع) (1981)، وهي نصوص قُدّمت في المؤتمر العالمي لعلم الاجتماع الذي عُقد في أبسالا (السويد) في عام 1978.

شين فيلد

مدير مركز الذاكرة الشعبية في جامعة كيب تاون (جنوب أفريقيا). يعمل أيضًا محاضرًا رئيسًا في قسم الدراسات التاريخية. نشر على نطاق واسع موضوعات تتناول الترحيل القسري العنصري واللاجئين الأفارقة ومنهجية التاريخ الشفوي والصدمات والذاكرة. صدر له: *Lost Communities* و*Living Memories: Remembering Forced Removals in Cape Town* و*Imagining the City: Memories and Cultures in Cape Town*.

صابر الحباشة

حائز الدكتوراه في اللغة والآداب العربية من كلية الآداب والفنون والإنسانيات في منوبة. باحث ومترجم ومحرر مقيم في الإمارات العربية المتحدة. صدر له **المندى الدلالي: دراسات في الاشتراك الدلالي ووجوه المعنى وماسالك الدلالة في سبيل مقاربة المعنى**.

عباس الحاج الأمين

أمين أرشيف معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية في جامعة الخرطوم. حائز البكالوريوس في الآداب (اللغة العربية وآدابها) - والماجستير في الفولكلور، جامعة الخرطوم، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، قسم الفولكلور (1999).

عبد الرحيم الحسناوي

باحث في التاريخ وعلوم التربية. شارك في ندوات وطنية ودولية عدة، له مجموعة من المقالات العلمية المنشورة في مجلات وطنية وأجنبية: «التراث،

التاريخ، التنمية: محاولة في التركيب» و«التاريخ والثورة المعلوماتية» و«تطور المعرفة التاريخية» و«السيرورة التاريخية في مواجهة الحقيقة القضائية: قضاة ومؤرخون». صدر له كتاب **النص التاريخي مقاربة ابستمولوجية وديداكتيكية**.

عبد الله حنا

خريج قسم التاريخ في الجامعة السورية في عام 1957. حائز الدكتوراه في الفلسفة في عام 1965 من جامعة كارل ماركس في لايبزغ. له عدد من المؤلفات في التاريخ الاجتماعي والسياسي والثقافي.

عبد الله علي إبراهيم

أستاذ شرف التاريخ الأفريقي والإسلامي في جامعة ميسوري (كولومبيا – الولايات المتحدة). تخرج في جامعة الخرطوم ونال الدكتوراه من جامعة إنديانا (الولايات المتحدة). من آخر منشوراته كتاب عن تاريخ القضائية الاستعمارية الثنائية والصحوة الإسلامية. وتعمل دار الخرطوم للصحافة والنشر على نشر أعماله الكاملة حاليًا.

فادي شاهين

باحث في اللسانيات الاجتماعية في جامعة السوربون، وأستاذ اللغة والحضارة العربية في جامعة بوردو ومعهد العلوم السياسية في باريس ومحكم للغة العربية في وزارة الخارجية الفرنسية.

ليندا شوِيس

مستشارة مستقلة لشؤون التاريخ الشفوي والعام، ومحرّرة مساعدة في مجالات العلوم الإنسانية. خبيرة في التاريخ الشفوي وإجراء المقابلات، وإدارة المشروعات وتنظيمها. شغلت منصب محررة مشاركة في السلسلة التي أصدرتها

بالغريف ماكميلان: *Studies in Oral History Series* التي نشرت حتى اليوم ثلاثة وأربعين كتابًا يتناول التاريخ الشفوي بشكل مباشر /<http://us.macmillan.com
.series/PalgraveStudiesinOralHistory>

صدر لها: «Editing Oral History for Publication,» *Oral History Forum d'histoire orale:* vol. 31, 2011 و *Oral History and Public Memories*.

تمهيد
في التعريف والدعوة

تجاذبت فكرة التاريخ الشفوي في العقود الأخيرة نظريات وآراء اختلفت في تعريف ماهيته وتحديد نشأته وتعيين دوره وقيمته، من حيث وزن المقاربة المعرفية (الإبيستيمولوجية) في تطوّر علم التاريخ، أم من حيث توسيع وظيفة هذا العلم لاستكمال أوجه المعرفة الاجتماعية والإنسانية كلها ولإظهار كل جانب مسكوت عنه أو مُهَمّش أو مطموس في الحياة الاجتماعية والإنسانية لدى الناس، جميع الناس.

أولًا: على مستوى التعريف والنشأة

هناك من يذهب إلى أن التواريخ كلها في العالم بما فيها التاريخ الأوروبي ومنذ هيرودوت وحتى ميشليه مرورًا بفولتير كانت في أساسها أو أكثرها شفوية ثم كتبت، ولم يتمأسس التاريخ المكتوب باعتباره علمًا أو حقلًا معرفيًا أكاديميًا (Discipline) إلا في القرن التاسع عشر.

بل يمكن أن نضيف أن نشأة علم التاريخ عند العرب بدأت شفوية عبر الرواية المتناقلة والإسناد المتواتر أو المنقطع. وحتى في مرحلة التدوين والكتابة التاريخية المتنوّعة الأبعاد والحقول والاهتمامات ظلّت الشهادة الشفوية مصدرًا مهمًا وأساسيًا للخبر التاريخي، منذ اليعقوبي وحتى الجبرتي، مرورًا بكتّاب الخطط والرحلات والجغرافيا، ولا سيما عند كبيرهم المسعودي الذي يعتبر «إثنولوجيًا» مبكرًا، جمع معلوماته وأخباره عن طريق الاستماع والملاحظة والمحاورة والمقابلة.

ثانيًا: الإشكالية الجديدة للتاريخ الشفوي

تتركّز الإشكالية البحثية المعاصرة في موضوعة التاريخ الشفوي منذ سبعينيات القرن الماضي وحتى اليوم، على أسئلة تتجاوز السؤال عن النشأة أو عن حضور المصدر الشفوي واستخدامه في الكتابة التاريخية. فهذا الاستخدام كان ولا يزال ضرورة وحاجة. وقد أجمعت مدارس التاريخ الوضعي منذ رنكه الألماني وسينيوبوس الفرنسي على أهمية «الوثيقة المكتوبة» وأولويتها، بحيث رهنوا المعرفة التاريخية بها، «فإذا ضاعت الوثيقة ضاع التاريخ». وكانت هذه المقولة بمنزلة لازمة تتردد بلا انقطاع عبر أجيال المؤرخين المتعاقبين على هذه المدرسة.

تقع إشكالية «التاريخ الشفوي» المعاصرة في السؤال الذي بدأ صوغه في الغرب أوّلًا، بعد الحرب العالمية الثانية: «من يُؤرّخ وكيف يُؤرّخ للذين لا تاريخ لهم» (المقصود هنا من لا تاريخ مكتوبًا لهم)، أي للذين عانوا وشردوا وخضعوا للعذابات، أو للذين قاوموا.

بعد الحرب العالمية الثانية جُمّعت الشهادات الشفوية ممن عاصروا الحرب، بمعاركها ومآسيها ومهازلها وعذاباتها وقصصها وبطولاتها، في أوروبا والولايات المتحدة. وأُرشفت هذه الشهادات ووُثّقت ليستخدمها المؤرخون المحترفون لاحقًا، أو أنها نشرت مباشرة في صيغة مذكرات وروايات وقصص وانطباعات وأفلام.

في بلدان العالم الثالث، وفي مرحلة الاستقلالات الوطنية في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، دخلت الشهادة الشفوية مصدرًا للإعلام والفضح والكشف والتعبئة، وفي الكتابة التاريخية أيضًا. وفي معترك حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار دخلت الشهادة الشفوية أيضًا في صميم تشكيل الذاكرات الجماعية والهويات الوطنية ضد التذويب والاستلاب والاقتلاع، والتأريخ للمعذبين تحت الاحتلال.

لكن بدءًا من سبعينيات القرن الماضي بدأت تهتز ركائز التاريخ الأكاديمي الذي كان ينغلق على نفسه عبر الكتب الصفراء وفي الأرشيفات القديمة والمكتبات المغلقة. فاخترق «سحر» التاريخ الشفوي أبواب نظام «علم التاريخ» وقواعده بوصفه فرعًا معرفيًا صارمًا، فاعترف به مصدرًا من مصادر التاريخ مكمل لأوجه أخرى من التاريخ المعاصر أو التاريخ الراهن. علمًا أن التاريخ الأكاديمي بمدارسه الوضعية كان قد تخلّف أشواطًا عن إنجازات «التاريخ الجديد». وعندما انفتح المؤرخون الجدد، على امتداد فترة طويلة من القرن العشرين بدءًا من مؤسسي مدرسة الحوليات وحتى ثمانينيات القرن العشرين، على العلوم الاجتماعية والإنسانية، ولا سيما على الإثنولوجيا والتحليل النفسي والألسنيات، ظهرت أعمال رائدة تتآلف فيها وتتعاضد في كلٍّ عضوي مناهجُ متكاملة من العلوم الاجتماعية والإنسانية وفي طليعتها المنهج التاريخي، كأعمال آرييس وفوكو وبيرنورا وجاك لوغوف وآخرين.

كانت الشهادة الشفوية، وبتأثير المنهج الإثنولوجي البنيوي الذي يعتمد الملاحظة والحوار المفتوح وتلقّي خطاب الآخر مصدرًا أيضًا لدراسة الأرياف والقرى والفلاحين والعمّال والأحياء المهمّشة في المدن والمعوّقين والأطفال والنساء والسود والمهاجرين... إلخ. بهذا تكوّن نوع من علم جديد أطلق عليه مصطلح «الإثنو - تاريخ» (Ethno-histoire) حيث يتكامل العلمان (التاريخ والإثنولوجيا) في دراسة الجماعات والهويات والذاكرات، وأداتهما المعرفية هو التاريخ الشفوي باعتباره أفضل معبّر عن العواطف الصامتة والأفكار المكبوتة، والمواقف الممنوعة أو المحاربة من الفكر السائد أو «التاريخ السائد».

1 - غربيًا

أسفر الجدل والممارسة في مجال ممارسة التاريخ الشفوي، أي التعاطي مع الشهادة الشفوية عن نزعتين أو تيارين:

- **تيّار الأرشفة الأكاديمية** (التوثيق) حيث يجري تجميع الشهادات الشفوية ليستخدمها المؤرخون المحترفون لاحقًا في الجامعات والمكتبات والأقسام

الأكاديمية كجزء من التاريخ المكتوب للزمن المعاصر والتاريخ الراهن، أو كجزء من سجلات لشخصيات مميزة وشهود لحوادث تاريخية.

- **تيّار المعرفة الاجتماعية المباشرة والمناضلة** حيث للشهادة الشفوية دورها ووظيفتها الكاشفة، ليس في التاريخ وحده فحسب، وإنما في علم اجتماع المعرفة وعلم اجتماع الثقافة وعلم الاجتماع السياسي (مثال بعض أعمال بورديو) أيضًا. علمًا أن لهذا التيار جذوره وتجلّياته التي ظهرت في أوروبا خلال حركات الاحتجاج الطالبية في أواخر ستينيات القرن الماضي، حيث طالت الاحتجاجات في ما طالت نقد البرامج الأكاديمية المقننة والتصفوية، ونقد الخطاب السائد النافي الأقليات والمهمشين والنساء والملونين.

2- عربيًا

لا يزال التاريخ الشفوي قليل الحضور في أوساطنا العلمية الجامعية والثقافية عمومًا، وإن كان له بعض الحضور في بعض الكتابات الدعوية، وفي بعض البلدان العربية، مثل ليبيا وتونس والسودان. وقد تكون حالة فلسطين عربيًا، حالة خاصة أو استثناءً. فأشكال التاريخ الشفوي في فلسطين تبرز كتجليات «هوية ممانعة» تأبى أن تذوب أو تقتلع في مواجهة مشروع «تهويد فلسطين»، لذا تبرز الذاكرة والذاكرة الجماعية خصوصًا بوصفها «مصنع» إنتاج للصور المختلفة من أجل البقاء والاستمرار: الأرض والتربة والشجرة والحي والبيت والأغنية والترنيمة والرقص والاسم والبطل والصورة والحكاية ... تستعاد كلها في تاريخ لا تقوى على تظهيره إلا «الشهادة الشفوية» وهي تعيد في عصر الإنترنت والصوت والصورة ترسيم واقع وتاريخ يحاول «المتغلبون» تشويهما وإلغاءهما.

يكتسب التاريخ الشفوي أهمية راهنة مع الثورات العربية. إذ على الرغم من التغطية الإعلامية الحديثة، ودور تكنولوجيا الاتصال والتواصل التي ظهّرت الكثير من الصور والأخبار والحوارات، تبقى قطاعات من المشاركين في الثورات، بل ربما من صانعي الحدث والفاعلين فيه على هامش الإعلام

وأدوات الاتصال الحديثة، أي من «المجهولين» الذين لم يظهر «صوتهم» الذي قد يعني «شيئًا آخر»، أو «شيئًا مضافًا» إلى ما كُتب وما بثّه الإعلام وأدوات الاتصال الأخرى.

بناءً على هذا النداء، وبعد دعوات وجّهناها، منذ البدء بتحضير هذا المؤتمر، واستجابة له، أسفر العمل عن اعتماد ثمانية وأربعين بحثًا محكّمًا وزّعناها إجرائيًا على محاور وجلسات عمل، ثم ارتأينا تحريرها ونشرها موزّعة إلى ثلاثة أجزاء كي يسهل تداولها وقراءتها:

المجلد الأول، التاريخ الشفوي: مقاربات في المفاهيم والمنهج والخبرات.

المجلد الثاني، التاريخ الشفوي: مقاربات في الحقل الاجتماعي - الأنثروبولوجي.

المجلد الثالث، التاريخ الشفوي: مقاربات في الحقل السياسي العربي (فلسطين والحركات الاجتماعية).

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

مقدمة
التاريخ الشفوي: المسوّغ الإبيستيمولوجي

وجيه كوثراني

ينطلق المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في هذا المشروع من ثابتة من ثوابت أهدافه: تعزيز البحث في مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية، في النظرية كما في التطبيق، في المفاهيم كما في الأعمال التجريبية والحقلية. ولما كان التاريخ - كعلم وحقل بحث - أُسًّا وجسرًا تقوم عليه وتعبر معالجات علوم الإنسان والمجتمع، اتسع حقله العام وضم حقولًا فرعية استعارت عناوينها من شتى علوم الإنسان والمجتمع، إلى درجةٍ يصل معها بياجيه (عالم نفس) إلى إطلاق مصطلح «العلوم التاريخية» على كل علم ينتظم حقله وموضوعه في الامتداد الزمني، أي في الزمن التاريخي؛ لذا امتدت إبيستيمولوجية هذه العلوم وحملت في عدد من الأكاديميات تسميات لاختصاصات فرعية، لا تستغني عن المعرفة التاريخية كخلفيات مفسرة للظواهر أو منهج مساعد أو جسر عبور بين حقل معرفي وآخر، مثل علم الاجتماع التاريخي أو التاريخ الاجتماعي أو الأنثروبولوجيا التاريخية أو عدد من عناوين الموضوعات التي تطرق إليها ما يسمى «التاريخ الجديد» وتاريخ الأفكار والعقليات، مثل تاريخ الحب والموت والعواطف، وتاريخ السجن والعيادة والمرض، والبيئة والمناخ ... وإذا كانت حقول التاريخ قد اتسعت إلى ما لا نهاية له من نشاط الإنسان، فكان لا بد لمنهجيته وطرائقه من أن تواكب هذه الحقول وتستجيب لمتطلّباتها المعرفية.

نشأ علم التاريخ في الغرب في مسار النشأة العامة للعلوم الوضعية؛ أوّلها العلوم الطبيعية، وعلى قاعدتها وبالتماثل معها نشأت علوم الإنسان والمجتمع وتطوّرت. وكما كانت المادة الطبيعية عنصر الاختبار والتجريب في الفيزياء أو الكيمياء أو البيولوجيا، شكّلت الوثيقة المكتوبة هنا عنصر الاختبار، لاستخلاص المعلومات المفردة والبناء التاريخي عليها.

على أن القفزات المعرفية لاحقًا والناتجة بدورها مما سمّته إبيستيمولوجيا العلوم «المآزق والعوائق المعرفية» التي يصطدم بها التفكير القديم أو السائد، أسفرت عن نماذج جديدة وبالتالي عن طرائق جديدة. فبعد أن بانت محدودية الانفصال بين العلوم وظهرت سلبياتها، ما عادت الوثيقة المكتوبة - وإن خضعت للنقد أو التفسير أو التأويل - أداةً وحيدةً لاستخراج المعلومات والبناء عليها؛ إذ اتسعت المصادر مع أعمال التاريخ الجديد، بدءًا من ثلاثينيات القرن الماضي وأربعينياته، لتشمل الصورة والرسم وأي تعبير فني، بل أي تعبير إنساني آخر، وفي طليعته التعبير الشفوي (أي الشهادة الشفوية).

نستدرك لنقول إن الشفوية باعتبارها طريقة في نقل الأخبار ليست جديدة، بل هي الطريقة الأولى والعفوية في النقل، ومن خلالها بدأ التدوين التاريخي في الحضارات المكتوبة كلها، ومن بينها الحضارة العربية الإسلامية. ونضيف إلى هذه الحقيقة البديهية أن الجديد في اعتماد الشفوية مصدرًا في الكتابة التاريخية العلمية الحديثة والمعاصرة يكمن في مستجدات ذهنية وفكرية ومعرفية، وفي استحقاقات حقوقية وسياسية وإنسانية أدركها وعي إنساني جديد بالتاريخ وبمعنى التاريخ، بل أدركتها استعدادات معرفية جديدة تبحث في ما يختزنه الإنسان من عواطف وذاكرة وقدرات، وكذلك في احتمالات عزلٍ أو طمس أو إلغاء أو نسيان.

ثمة دوائر كثيرة قد لا ينطق بها المكتوب:

- الذاكرة المقموعة أو المكبوتة على أنواعها الفردية والجماعية.

- ذاكرة مناضلين ومقاومين طواهم النسيان.

- ذاكرة معذّبين ومستضعفين في حروب أهلية أو حروب استعمارية أو فترات اضطهاد.

- ذاكرة مهمّشين في سجون أو منفيات أو معتقلات أو مصحّات ومشافٍ.

- ذاكرة شعوب تروي تاريخها شفويًا وليس لديها تاريخ مكتوب.

إذًا، الذاكرة بمفهومها الجديد المعقّد، وبما هي كينونة أو حالة بيولوجية وسيكولوجية واجتماعية وتاريخية، هي بيت القصيد في هذا التاريخ الجديد الذي سُمّي قطاع منه «التاريخ الشفوي».

هل يمثل هذا كله مسوّغًا إبيستيمولوجيًا لإطلاق هذه التسمية؟ ولتحتل التسمية مصطلح اختصاص قائم بذاته، كفرع من فروع علم التاريخ قائمٍ بذاته أيضًا نُسمّيه «التاريخ الشفوي»؟

اعتمدنا في تمهيد الدعوة إلى هذا المؤتمر نصًا شاملًا ومختصرًا يشرح بإيجاز تاريخية ما نُسمّيه «تاريخًا شفويًا»، ويذكر مبرراته وحقوله وموضوعاته، وانعكس هذا إيجابًا في الأوراق التي استقبلتها اللجنة العلمية واعتمدت بعضها في هذا المؤتمر، غير أن كلمةً مضافةً لا بد منها لمحاولة التعاطي، ولا أقول الإجابة عن السؤال السابق: مدى مشروعية تاريخ شفوي من زاوية إبيستيمولوجية ومنهجية وواقعية؟ سؤال يظل مدعاة لنقاش، وأثاره عدد من الأوراق المقدمة في هذا المؤتمر.

هل الشهادة الشفوية التي تعبّر في مضمونها عن ذاكرة ما قادرة على أن تنقل، بأمانةٍ، ما يجري تذكّره فعلًا؟ وهل الطريق سالكة بين الذاكرة التي تغلب عليها العاطفة والانفعال، والتذكر الذي هو بحث عقلاني إرادي عن صور ماضية؟ وهو تمييز تنبّه إليه أرسطو منذ زمن. يسهب بول ريكور في البحث عن وعورة هذه الطريق القائمة بين الذاكرة والتذكر في كتابه **التاريخ والذاكرة والنسيان**، فيرسم أمامنا مشهدًا صعبًا ومعقّدًا في رحلة تحوّل الذاكرة إلى تاريخ، وتحوّل التاريخ إلى علم مصححٍ لانحرافات الذاكرة. يتحدث بول ريكور عن

التاريخ كعلم أداته التحقيق والكتابة، وبعد أن استفاد هذا العلم من شتى العلوم الإنسانية الوصفية والنقدية والإثنولوجيا والألسنية والتحليل النفسي، فكيف حالنا ونحن نقول اليوم بالتاريخ الشفوي وندعو إليه، أي التاريخ المعتمد بشكل أساس أو كليًا على الشهادات الشفوية التي هي التعبير عن حال التذكر لصور الذاكرة المعرضة - كما يقول ريكور - للاستعمال وسوء الاستعمال.

أكتفي هنا ببعض الإشارات المنبّهة إلى انحرافات ممكنة ومحتملة للذاكرة، فتحت عنوان «الذاكرة المتلاعَب بها»، يكتب ريكور: «إن قلب المشكلة (أي أساسها) هو في تعبئة الذاكرة من أجل خدمة السعي إلى الهوية أو طلبها أو المطالبة بها. وينتج من ذلك انحرافات نعرف بعض أعراضها المقلقة: الإفراط في الذاكرة (في مكان ...) .. فهناك بالتالي عمليات سوء استعمال للذاكرة، مثل استعمال الصهيونية ذاكرة الهولوكوست. وهناك نقص في الذاكرة (في مكان آخر)، وبالتالي هناك سوء استعمال للنسيان»، مثل سوء استعمال النسيان في حالة فلسطين، والسبب في ذلك - في رأي ريكور - «هشاشة الذاكرة المتلاعَب بها في إشكالية الهوية. هذه الهشاشة تضاف إلى الهشاشة المعرفية الناتجة من القرابة القائمة بين الخيال والذاكرة، ولا سيما عبر رابط الشهادة الشفوية».

يُذكر في هذا السياق ثلاثة أسباب لهشاشة الهوية القائمة على الذاكرة:

- العلاقة الصعبة مع الزمان. وهذه صعوبة أوّلية تبرر بالضبط اللجوء إلى الذاكرة، بما هي عنصر مكوّن زمني للهوية على صلة بتقدير الحاضر وإسقاطه على الماضي.

- مواجهة الغير الذي نشعر به كتهديد.

- إرث العنف المؤسس لمجدٍ أو لمذلةٍ (...) والحوادث تعني لبعضٍ المجد، وتعني لبعضٍ آخر المذلّة.

مهما يكن الأمر، فإن اعتبارات عدة دعت المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات إلى اعتماد صيغة الدعوة إلى هذا المؤتمر، وانعقاده في بيروت:

- المساهمة في سد ثغرة على صعيد الممارسة التأريخية العربية، وهي أن يكون للشهادة الشفوية، بما هي تعبير مباشر عن ذاكرات لم يقدّر لها أن تنتقل إلى مرحلة الكتابة، فرصة تحوّلها إلى تاريخ، وفي أضعف الإيمان إلى أرشيف وإصدارات.

- صحيح أن عددًا من البلدان العربية، ومن بينها فلسطين وليبيا وتونس والمغرب والسودان (وربما غيرها أيضًا)، أضحى لديه تجارب وخبرات في هذا المجال، إلا أن لبنان للأسف، على الرغم من حاجته الماسة إلى هذا، نتيجة معايشته حروبًا أهلية دائمة ودورية، ومن أجل نسيان ذاكرات هذه الحروب أو تحريفها، يعاني نقصًا معرفيًا وضعفًا مؤسسيًا في هذا المجال. ولعل هذا المؤتمر تذكير لمؤرخيه وباحثيه وجامعاته وأقسام التاريخ فيها بتطوير هذا الجانب وتعزيزه.

- اعتبار ثالث هو أن الانفجار العربي الكبير الذي اشتعل، بعد الثورة التونسية، وسواء سمّينا هذا الانفجار ربيعًا عربيًا أو عصر ثورات أو انتفاضات أو فوضى، فإنه يؤسس لمرحلة تاريخية جديدة، وجدّتها لا تقوم على ما سيتمخض عنه لاحقًا فحسب، بل أيضًا على ما يكشفه وسيكشفه من ذاكرات مطموسة ومقموعة ومكبوتة.

لا أدّعي من وراء هذه المقدمة - أو الافتتاحية - تقديمًا وافيًا للبحوث التي ضمّها برنامج المؤتمر الذي شمل حوالى خمسين بحثًا[*] مُحكّمًا. فهذه البحوث تحمل في متنها محاولات إجابة عن الكثير الكثير من الإشكاليات التي يطرحها مجال العلاقة بين الذاكرة والتذكر عبر رابط الشهادة الشفوية التي نراهن على تحويلها «تاريخًا» في حقولٍ عدة من الموضوعات التي لحظها برنامج المؤتمر.

بيروت 21/ 2/ 2014

(*) وُزّعت في ثلاثة مجلدات.

القسم الأول

مقاربات في المفاهيم وإشكالية الشفوي / الكتابي

الورقة الأولى

ستة عقود من التاريخ الشفوي
تأملات وقضايا ثابتة

ليندا شوبِس

أبدأ هذه الورقة، بتقديم عرض موجز عن التاريخ الشفوي. ومن هذا المنطلق، سوف أتأمّل اللحظة الراهنة من ممارسة التاريخ الشفوي وأحاول تقويم المكاسب والخسائر خلال نصف القرن الأخير من عملنا. وسأفعل ذلك بطريقتين: **الأولى**، من خلال النظر في بعض التحديات والمشكلات التي تواجه العمل الحالي في التاريخ الشفوي، مع التركيز على ضرورة الأرشفة واستخدام النظرية؛ **والثانية**، من خلال التركيز على القضايا الثابتة في واحد من أساليب تقديم نتائج التاريخ الشفوي، أي المنشورات المطبوعة. وتستند تعليقاتي إلى حدّ كبير إلى أعمال التاريخ الشفوي في العالم الناطق بالإنكليزية، خصوصًا الولايات المتحدة، حيث درايتي الأكبر، وبسبب بحثي الحالي في تاريخ التاريخ الشفوي، وخبرتي البالغة اثني عشر عامًا من العمل محررةً لسلسلة **دراسات في التاريخ الشفوي**[1] التي تنشرها دار بالغريف ماكميلان.

---

(1) انظر: <http://us.macmillan.com/series/PalgraveStudiesinOralHistory>، جرى الاطلاع عليها في 2/2/2014.

1

يصف إعلان عقد هذا المؤتمر مسار التاريخ الشفوي في سياق دولي واسع، مشيرًا إلى التحدي غير المرحب به الذي شكّله التاريخ الشفوي دائمًا للتأريخ التقليدي، ومتعقبًا تطوره من الأرشيف إلى الفاعلية، ومن التوثيق إلى التنظير، ومن الاهتمام بـ «ما حدث» إلى تفسير التمثيل النصي، وما يرافق ذلك من عناية بالذاكرة والذاتية والهوية. وفي حين أن هذا الوصف يجانب الدقة، يشير التحري الذي قمت به حديثًا عن نشأة التاريخ الشفوي وتطوّره إلى أن الأنماط غير محكمة تمامًا: فالمؤرّخون الشفويون الأوائل - لنقل قبل ثمانينيات القرن العشرين - لم يكونوا جاهلين بالتعقيد النصي، كما لم تكن حوافز الناشطين غائبة كليًا عن أعمالهم. وبالمثل، يبقى كثير من الأعمال التي أُنجزت حديثًا في التاريخ الشفوي أرشيفية ومُضافة في جوهرها. دعونا ننظر إلى التسلسل الزمني عن كثب بعض الشيء.

لنتناول، مثلًا، السيرة التي أعدّها شاول بينيسون عن عالِم الفيروسات توم ريفيرز *Reflections on a Life in Medicine and Science* (**تأملات في حياة في الطب والعلم**)[2]، والتي تستند إلى حد كبير إلى مقابلات أجراها مع ريفيرز في أوائل ستينيات القرن العشرين. أظن أن بينيسون كان فطنًا في فهمه، بخلاف الرؤية السائدة، أن التاريخ الشفوي ليس «مجرد دليل آخر يجب الدفع به في معمل ضبط المؤرخ»[3]، بحسب تعبير المؤرخ الشفوي مايكل فريش. وفي حين يعتقد بينيسون، مثل فون رانكه، أن «لا تاريخ من دون وثائق»، كتب أيضًا في مقدمة سيرة ريفيرز أن «المذكرات التي تبرز نتيجة هذه العملية [التاريخ الشفوي] هي نوع جديد من الوثيقة التاريخية. وعلى الرغم من أنها من استحداث مشارك في

---

(2) Thomas M. Rivers, *Tom Rivers: Reflections on a Life in Medicine and Science: An Oral History Memoir*, Prepared by Saul Benison (Cambridge, Ma: M.I.T. Press, [1967].

(3) Michael Frisch, «Oral History, Documentary, and the Mystification of Power: A Critique of Vietnam: A Television History,» in: *A Shared Authority: Essays in the Craft and Meaning of Oral and Public History*, Suny Seriesin Oral and Public History (Albany: State University of New York Press, 1991), p. 160.

حوادث الماضي، فإنها أيضًا من استحداث المؤرخ - المُقَابِل الذي حدد عمليًا المشكلات والعلاقات التاريخية التي يجب بحثها». هنا ثمة إدراك بالطبيعة الحوارية للتاريخ الشفوي - «الإيجاد المتبادل» كما أطلق عليها بينيسون - قبل أن يصبح هذا الرأي تقليديًا بوقت طويل(4).

لنتناول أيضًا عمل المؤرشف وليم موس الذي وضع في سبعينيات القرن العشرين ما كان في حينه التقويم الأكثر منهجية للقيمة الاستدلالية للتاريخ الشفوي. وقد قام بذلك على نحو حاكى فيه البراديغم الوضعي السائد في الدراسات التاريخية، مطالبًا بـ «مقارنة السجلات المختلفة واختبار بعضها في مقابل بعضها الآخر، وقياس القيم النسبية للدلائل... وإقامة بنى نظرية ... ومن ثم اختبار هذه الفرضيات الجديدة». كما كتب: «قد نستخلص مما يُتذكر ما يعتقد الناس أنه مهم بما يكفي ليتذكروه ويرووه من الماضي». و«حتى عندما تكون الذكريات خاطئة أو مضللة، فإنها تحفز الإدراك والبصيرة بأخطائها ذاتها». و«على الرغم من أن المقابِل قد يسعى إلى أن يكون موضوعيًا وغير بارز ... فإن الطريقة التي يؤدي بها دوره غالبًا ما لا تحدد نبرة السجل وطبيعته المنتجتين فحسب، بل محتوى هذا السجل أيضًا». وقد توقع موس في هذه الأقوال ثيمات الذاكرة، وبيّن الذاتية التي هيمنت على كثير من التفكير في شأن طبيعة الدليل الشفوي(5).

على المنوال نفسه، فإن حوافز الناشطين - وربما الأكثر دقة الحوافز التقدمية سياسيًا - أثرت في الأعمال الأولى للتاريخ الشفوي. ازدهر التاريخ الشفوي الذي حفّزه ما أُطلق عليه في العالم الأنغلو - أميركي «التاريخ الاجتماعي الجديد»،

---

(4) Saul Benison, «Introduction,» in: Rivers, pp.ix, x and cvi.
Sherna Gluck, ed., «Introduction,» in: *From Parlor to Prison: Five American Suffragists Talk about Their Lives* edited, with an introd., by Sherna Gluck; foreword by Kathry Kish Sklar (New York: Octagon Books, 1976), p. 29.

(5) William Moss, «Oral History: An Appreciation,» in: *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*, ed. by David K. Dunaway and Willa K. Baum (Nashville: American Association for State and Local History in cooperation with the Oral History Association, 1984), pp. 91, 93 and 97. The Essay First Appeared in: *American Archivist*, vol. 40 (October 1977), pp. 429-439.

في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته متبّعًا العمل الأصيل لإدوارد تومسون عن الطبقة العاملة الإنكليزية، وكذلك عمل أوجين جينوفيز عن الأفارقة المستعبدين في الولايات المتحدة، وسعى وراء دلائل تشير إلى فاعلية التابعين ووعيهم[6]. ولا شك في أن الهدف كان أرشيفيًا وتوثيقيًا، لكن تردد صدى الشواغل الاجتماعية المعاصرة في هذه الأعمال شكّلت تقديمها أيضًا. وعلى سبيل المثال، تأثّرت بشدة مقابلات شيرنا غلوك التي أُجريت في أوائل السبعينيات مع مقترعات أوائل القرن العشرين، باهتمامات الحركة النسوية المعاصرة، من النضال السياسي إلى سياسات الحياة الخاصة. فهذه السرديات التي نُشرت في كتاب، *From Parlor to Prison: Five American Suffragists Talk about Their Lives* (**من صالة الاستقبال إلى السجن: خمسة أميركيات نصيرات لحقّ الاقتراع يتحدثن عن حياتهن**)، والتي استهدفت جمهورًا عامًا لا جمهور المثقفين ، كان القصد منها بوضوح أن تكون أدوات للارتقاء بالوعي، وللرواة أنفسهم بوصفهم قدوة يحتذى بها. وكما كتبت غلوك في مقدمتها، فإن النضال من أجل حق الاقتراع «ذلك التحدي للسلطة الذكورية الراسخة ... يمكن ويجب أن يصبح جزءًا من وعي جميع النساء. وآمل أن تساهم مقابلات التاريخ الشفوي المنشورة هنا مع خمس نصيرات لحق الاقتراع المجهولات في هذا الوعي»[7].

يمكن موضعة عملي في بالتيمور، ماريلاند، في أواخر سبعينيات القرن الماضي في السياق ذاته. فباستخدام التاريخ الشفوي لتوثيق حياة الطبقة العاملة في ستة أحياء لذوي الياقات الزرقاء (العمال) الحضريين، لم أكن وزملائي نقّب في تواريخ غائبة عمومًا في الخطاب العام المحلي، ثم استعادتها من طريق مجموعة من المحفوظات، والسجل الجمعي لماضي مدينتنا فحسب، بل كنا نسعى - بشهامة في الحقيقة - إلى تأكيد قابلية هذه الأحياء للحياة ولطريقتها في الحياة، في مقابل القوى المهيمنة على تطوير الأحياء وتأهيلها

(6) E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (London: Victor Gollancz, 1963). Eugene D. Genovese, *Roll, Jordon, Roll: The World the Slaves Made* (New York: Random House, 1974).

(7) Gluck, «Introduction,» p. 29.

التي تعيد تشكيل وجه المدينة. وقد جرى التعبير عن مقابلاتنا في عمل مسرحي طورته فرقة محلية وقدمته في أماكن شتى من تلك الأحياء: الكنائس والمدارس والمراكز المجتمعية ومراكز كبار السن... إلخ. وكان لتركيزنا على حياة العمال والعائلات الإثنية والسوداء في بالتيمور أصداؤه العميقة لدى الجمهور المحلي الذي نادرًا ما شاهد حياته تُقدَّم باحترام في الأعمال الثقافية(8).

في حين ليس في مقدوري أن أتكلم بالشكل القاطع ذاته على العمل خارج الولايات المتحدة، فإنني أعتقد أن من المنصف القول إن قدرًا كبيرًا من العمل التاريخي الشفوي المبكر في أماكن أخرى من العالم كان له غرض اجتماعي: في جنوب أفريقيا، على سبيل المثال، كان العمل مرتبطًا مفهوميًا وسياسيًا بالنضال ضد الفصل العنصري، ساعيًا بطريقته الخاصة إلى تقويض سلطة ذلك النظام في التمييز العرقي المفروض. ويمكن العثور على أنماط مماثلة في أميركا اللاتينية، حيث تواجه المؤرّخين الشفويين ندوب الدكتاتوريات العسكرية وصمتها. وأنا على ثقة أن في مقدورنا أن نستشهد بعشرات الأمثلة الأخرى. وفي حين جرى انتقاد هذا العمل كثيرًا، بتبريرات ما، بالقول إنه ساذج تاريخيًا وتأريخيًا على حد سواء، وبأنه رومانسي في رؤيته لـ «الآخر»، وبأنه أكثر اهتمامًا بالتجربة منه بعلاقات السلطة، وبأنه يفتقر إلى المعلومات نظريًا، فإنني أرى هنا أنه كان له جانب نضالي. لكن ما مدى فاعليته في المجال العام، يبقى بكل تأكيد سؤال يجر أسئلة أوسع عن سياسات الثقافة.

لكن سأواصل خطي الفكري النقيض هنا: في حين من المؤكَّد أن العمل في التاريخ الشفوي أصبح أكثر انصرافًا إلى النظرية في العقود الأخيرة، أود أن أشير أيضًا إلى أن قدرًا كبيرًا من العمل الحالي يبقى بصراحة أرشيفيًا ووثائقيًا. وإلا فكيف نفسّر الاهتمام المستمر للطلاب والباحثين والأفراد والمؤسسات بتسجيل مقابلات في شأن تشكيلة كبيرة من الموضوعات؟ أو الحملة الحالية

---

(8) Linda Shopes, «Oral History and Community Involvement,» in: *Presenting the Past: Essays on History and the Public*, ed. by Susan Porter Benson, Stephen Brier and Roy Rosenzweig, Critical Perspectives on the Past (Philadelphia: Temple University Press, 1986), pp. 249-263.

لوضع المقابلات - من غير تأويل ولا تنظير - على الإنترنت؟ وبالطبع، فإنَّ كلًّا من الممارسة الأرشيفية والظاهرة الثقافية الخاصة بالأرشيفات يمكن تنظيرها، وقد جرى تنظيرها. كما أن التاريخ الشفوي الذي أوجد، ولم يُنتَج بشكل غير واعٍ في السياق العادي للأمور، والذي هو تحدٍّ ديمقراطي لصمت الأراشيف التقلَيدية، يمكن وضع نظرية له في ذلك السياق(9).

لكن ما يهمني هنا ليس هذا. فمن بين الكتب الأربعة والثلاثين التي نُشرت بين عامي 2003 و2013 في سلسلة بالغريف ماكميلان لدراسات التاريخ الشفوي، لم يكن إلا النصف تقريبًا وثائقيًا مباشرةً في مقصده: أي يقدّم - بطريقة غير إشكالية - روايات فردية لـ «ما حدث». ولا تحبّذ السلسلة هذا النوع من العمل - هذا ما نتذكره. كما أنه ليس من سمات السلسلة؛ فكثير من الأعمال الحالية، قلّ إدراكها النظري أم ازداد، هي في المقام الأول توثيقات للتجربة. ولا يعني هذا أن الكتّاب ساذجون. إنهم علماء ممتازون: يضعون السرديات في سياق تاريخي ويحددون الأخطاء المتعلقة بالوقائع في روايات الرواة، ويقاربون المقابلات في إطار تأويلي محدد - لكنه إطار يؤكد مساهمتهم في الموضوع ورؤاهم تجاه واقع اجتماعي معيّن، بدلًا من اقتصار ذلك على مزيد من الأسئلة الإبيستيمولوجية عن طبيعة المعرفة التي تُجنى من المقابلات. وليس مصادفةً أن هذه الكتب، ضمن سلسلتنا، هي الأكثر مبيعًا. وفي حين أن أرقام المبيعات ليست مقياسًا للجودة، فهذه الكتب هي التي تُقرأ في الفصول الدراسية وفي المجتمعات: يثير الطلاب جودة السرد في المقابلات، ويتوق أعضاء النقابات العمالية والناجون من المحرقة وعائلاتهم والمعلمون والمعتقلون الأميركيون - اليابانيون وعائلاتهم والمشردون الذين يعانون أمراضًا مزمنة وكثيرون غيرهم إلى رؤية تجارب أناس

---

(9) في شأن الأرشيفات والتاريخ الشفوي، انظر: Ellen D. Swain, «Oral History in the Archives: Its Documentary Role in the Twenty-First Century,» *The American Archivist*, vol. 66, no. 1 (Spring-Summer 2003), pp. 139-158; Derek Reimer, «Oral History and the Archives: The Case in Favor,» and Jean Dryden, «Oral History and Archives: The Case Against,» *Canadian Oral History Association Journal*, vol. 5, no. 1 (1981-1982) pp. 30-37. On social dynamics underlying the creation of archives, see; Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995).

مثلهم تقدّم باحترام. هناك آلاف الأعمال الحالية من هذا القبيل، كثير منها جيد يستخدم التاريخ الشفوي بطرائق تقليدية تأريخية. وتتماشى بطرائق مختلفة مع سياسات الأعمال المبكرة في تشديدها على الفاعلية وتحدي الظلم.

كيف إذًا، ربما تتساءلون، يكون المسار من الوثيقة إلى النص، ومن الوضعية إلى ما بعد الحداثة، ومن الأرشيف إلى الفاعلية؟ ربما لا يكون خطيًّا بالقدر الذي نظن. فهو من جهة يتحدى السردية التقدمية لعملنا، وربما يجعلنا أكثر تواضعًا فكريًا، أو أكثر ارتياحًا للقصص باعتبارها القصص التي نسجلها. وربما يعمّق إدراك الغرض الاجتماعي لعملنا أيضًا. وكان المؤرخ جان سانغستر اقترح أن رؤية «قُدُمًا وصعودًا» للعمل التاريخي الشفوي «تثنينا عن مماهاة حدّة الأعمال السابقة أو قيود الكتابة الحالية». ومن ثم يمكن للابتعاد عن هذه الرؤية، أي «قُدُمًا وصعودًا» أن يوفر إطارًا مرجعيًا لدراسة اللحظة الراهنة للتاريخ الشفوي، ما يسمح لنا بدراسة ما اكتُسب وما خُسر على مرّ السنين، وربما الأخذ في الاعتبار مقاربة أكثر تركيبًا تتضمن، بحسب سانغستر، «كلًا من رؤى العمل السابق وإغفالاته». وهذا ما سأتناوله الآن[10].

2

أود أن أتناول أولًا التاريخ الشفوي الأرشيفي. ففي بداياته في الولايات المتحدة، كان التاريخ الشفوي أرشيفيًا بشكل واضح. وبات الاحتفاظ بالمقابلات لاستخدامها في المستقبل هو الذي يعرّف هذا الحقل. وكما ذكر دونالد أ. ريتشي في دليله *Doing Oral History* (عمل التاريخ الشفوي): «لا تصبح المقابلة تاريخًا شفويًا إلا حين تُدون، أو تُعالَج بطريقة ما، أو تصبح متوافرة في أرشيف أو مكتبة أو مستودع أو غير ذلك، أو تُستنسَخ بشكل حرفي نسبيًا للنشر. فالاستعداد للبحث

---

(10) Joan Sangster, «Politics and Praxis in Canadian Working-Class Oral History,» in: *Oral History Off the Record: Toward an Ethnography of Practice*, ed. by Anna Sheftel and Stacey Zembrzycki, foreword by Steven High; afterword by Alessandro Portelli, Palgrave Studies in Oral History (New York: Palgrave Macmillan, 2013), quoted material on pp. 60 and 70.

العام وإعادة التفسير والتحقّق هو ما يعرّف التاريخ الشفوي»[11]. وهذه ليست ببساطة مسألة عملية أو اختصاصية؛ بل تعكس أصول التاريخ الشفوي ضمن البراديغم المهيمن للبحث التاريخي في منتصف القرن العشرين، كما أنها مسألة تتسم بأهمية إبيستيمولوجية ما. لقد أُدرك أن ممارسة التاريخ - ولا تزال تفهم إلى حدّ كبير - تتكوّن من إعادة بناء دقيقة لـ «ما حدث»، استنادًا إلى استقصاء شامل ونزيه للسجل الموجود. وفي هذا السياق، اعتُبر التاريخ الشفوي مساهمة في ذلك السجل الذي يجري التنقيب فيه عن الحقائق وعن البيانات التي يجب النظر إليها في سياق بيانات أخرى عن الموضوع الذي يجري تناوله، صحيحة اعتُبرت أم خاطئة، وأُدمجت وفقًا لذلك في سردنا التاريخي.

كسبنا كثيرًا من مراكمة البيانات: آلاف - ربما ملايين - المقابلات التي توثّق سيَر المشاهير، مثل الرئيس الأميركي ليندون جونسون والأسقف الجنوب أفريقي ديزموند توتو؛ وسيَر المغمورين، مثل عمال المطاحن في الولايات المتحدة الجنوبية، والناشطين العماليين في المملكة المتحدة، والناجين من كارثة بوبال في الهند، والناجين من المحرقة في أوروبا الشرقية. وقدّمت معارف جديدة في شأن أساليب عمل السلطة ومقاومة السلطة، وفي شأن الحياة اليومية في أوضاع متنوّعة في أنحاء العالم. ومن المؤكد أن مخزن معرفتنا الجمعية بات أكثر ثراء مقارنة بعمل المؤرخين الشفَويين خلال العقود الماضية.

لكن، أعتقد أن أحد الأسرار الصغيرة القذرة في حرفتنا هو عدد المقابلات الهامشية تمامًا في أحسن الأحوال. وأدرك أن في إمكان العلماء أن يجدوا قيمة في شذرات غريبة من الدلائل، كما قد تكون ثمة إشارات قيّمة في كلّ مقابلة تقريبًا. لكن هل تقتضي الضرورة الأرشيفية أن «نقوم بحفظ كل شيء» وأن نستنفد الموارد للقيام بذلك؟ لقد وسّعت بشكل تصاعدي الإتاحة السهلة لأجهزة التسجيل والاهتمام المتزايد بالتوثيق الشخصي، حجم المادة التي كانت موجودة في الأساس. وأودّ أن اقترح اتباع مقاربة معتبرة أكثر في أرشفة

---

(11) Donald A. Ritchie, *Doing Oral History: A Practical Guide*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2003), p. 24.

التاريخ الشفوي، وممارسة في الحكم على المقابلات التي تستحق إجراءها، والمقابلات التي تستحق الحفظ، أي جهد متعمد لحفظها، لا مجرد الجمع والحفظ. علاوة على جهد من جانب مهنتنا ككل لممارسة تقويم نقدي لجمع المقابلات من خلال تقويم المشروعات بطريقة أكثر منهجيةً، ومن خلال مراجعة جمع المقابلات في دورياتنا، على سبيل المثال.

في النظر إلى المسألة من الاتجاه الآخر، فإن الضرورة الأرشيفية الآتية من التقليد التوثيقي تقصي بصورة مصطنعة قدرًا كبيرًا من العمل غير المؤرشف الذي أعتبره - في عمقه ورُقيّه المنهجي وحساسياته الأخلاقية - تاريخًا شفويًا. فربما يرغب مُقابِل في الاحتفاظ بسيطرته على المقابلات التي أجراها؛ وربما تكون المواد المستخلصة ذات حساسية خاصة، وقد يؤدي وضعها في أرشيف - مهما تكن إدارته جيدة - إلى إفشاء [للمعلومات] غير مرحب به. ولربما كانت هناك مسائل لوجستية. وربما لا يلزم التقليد الفكري للمقابِل الأرشفة؛ أو لعلَّ هذا النوع من الملكية الرسمية لا يتوافق مع ثقافة المقابَل. لا أقترح هنا ألا نؤرشف عملنا، بل ألا ننبذه باعتباره «ليس تاريخًا شفويًا»، ونفشل في التعامل مع عمل يتسم بالصدقية، ولا ينجم عنه بالضرورة مجموعة أرشيفية.

أنتقل الآن إلى المسائل المتعلقة بالتحول النظري في التاريخ الشفوي، وهو تحول بعيدًا عن فهم المقابلة بوصفها وثيقةً باتجاه فهمها كنص، فهي ليست وعاء حقائق تقوَّم إن كانت صحيحة أو زائفة، لكن بوصفها بناءً سرديًا وأداءً ومنتجًا من منتوجات الذاكرة والهوية والأيديولوجيا يجب أن تؤوَّل. وأسباب هذا التحول معقدة وبسيطة معًا: فهي معقدة لأنها جزء لا يتجزأ من تحولات فكرية واسعة يجمعها عمومًا عنوان ما بعد الحداثة، أو التفكيكية، أو الدراسات الثقافية، بسياقها الاجتماعي - التاريخي؛ وهي بسيطة لأنّها، بالنسبة إلى كثير منا، تحول إلى النظرية مستمد بصورة منطقية تمامًا من الممارسة، فيما بدأنا نلاحظ أن ما يحدث في المقابلات هو أكثر - أكثر بكثير - من مجرد تسجيل للمعلومات. وما نسعى إليه هو طرائق لفهم هذا الـ «أكثر».

يعد تحديد «أول» من تبنّى مقاربة نصيةً للتاريخ الشفوي أمرًا غير عملي في أحسن الأحوال، لكن، يمكننا أن نشير إلى عدد قليل من الأعمال الأصيلة: دعوة رونالد ج. غريل إلى الاعتراف بالتاريخ الشفوي بوصفه «سردًا تحاوريًا»، والعمل المبكر للويزا باسيريني عن الذاتية والصمت، ونقد جماعة الذاكرة الشعبية لـ «إمبيريقية» التاريخ الشفوي، وما يتبادر إلى الذهن من تركيز على الفرد[12]. ومارست هذه الأعمال وأعمال أخرى متعددة - عززتها *International Journal of Oral History* (الدورية الدولية للتاريخ الشفوي) التي صدرت بين عامي 1980 و1989، وسلسلة من التجمعات الدولية التي شكلت رسميًا الجمعية الدولية للتاريخ الشفوي في عام 1996 - نفوذًا كبيرًا على التاريخ الشفوي. كما بذل علماء أفراد جهدًا مضنيًا في تنظير مقابلاتهم، متخلين أحيانًا عن السرد التاريخي تمامًا من أجل تحليل السرد؛ ومحاولين، في كثير من الأحيان، جمع الاثنين في العمل نفسه.

دعوني أكون واضحةً هنا: وجدت أن كثيرًا من هذا العمل هو عمل ثاقب؛ ومثل كثيرين، قدّرت الثراء الذي يقع تحت سطح كلمات المُقَابَل، والأساليب التي تُقحم هذه الكلمات عميقًا في بنى المعنى التي تشير إلى البناءات الثقافية الأوسع. لكن لدي أيضًا مخاوف أسجلها: قرأت كثيرًا من المخطوطات التي لا يسعني إحصاؤها والتي اعتبرت نظرية، في حين أنها مجرد ببليوغرافيا - مناقشة متتابعة لسلسلة من الأعمال النظرية المستمدة من مجموعة متنوعة من التخصصات التي تجهد لربطها بشكل هادف بالمقابلات الفعلية - من دون أن تُعالَج هي نفسها معالجة مباشرة قبل الثلثين الأولين من المخطوطة. هنا تؤطر النظرية التاريخ الشفوي، لكنها لا تُستخدم لتفسيره، كما أنه لا توجد صلة عضوية بين الاثنين.

---

(12) Ronald J. Grele, «Movement without Aim: Methodological and Theoretical Problems in Oral History,» in: *Envelopes of Sound: Six Practitioners Discuss the Method, Theory, and Practice of Oral History and Oral Testimony*, edited by Ronald J. Grele (Chicago: Precedent Publishing, 1975) pp. 127-154, Luisa Passerini, «Work, Ideology, and Consensus under Italian Fascism, *History Workshop Journal*, vol. 8, no. 1 (Autumn 1979) pp. 84-92, and Popular Memory Group, «Popular Memory: Theory, Politics, Method,» in *Making Histories: Studies in History-Writing and Politics*, ed. by Richard Johnson [et al], (London: Hutchinson, 1982) pp. 206-220.

غالبًا ما تشكل لغة هذه الأعمال الإرباك، بدلًا من الإيضاح. ومن المسلم به أن النظرية تعمل على مستوى من التجرد، وغالبًا ما يكون لها معجم مفرداتها الخاص، أو رطانتها، إذا جاز القول. وهي تتعارض في هذا تعارضًا واضحًا مع مقابلات التاريخ الشفوي التي تزخر بتفصيلات ملموسة ومحدَّدة ممثلة في اللغة اليومية التي تتضمنها بنى أيديولوجية ولغوية أكبر بكل تأكيد، ولعلها مشوبة بقدر من الاجترار أو التفلسف العامي، لكنها لا تزال ممتلئة بخصوصيات حياة فردية. ففي حين تمكن بعضهم، مثل أليساندرو بورتيلي وأليستاير تومسون، ببراعة من إدماج مجموعة من الأفكار ودلائل المقابلات[13]، فإنَّ التعارض يغدو، في أيدٍ أقلّ مهارة، بالغ النشاز، متعارضًا مع المصدر ومقلّصًا إياه. وأقر بأنني أجد بعض الغرابة في اعتماد أشكال الثقافة الأكاديمية لتقديم حياة الناس، في حين علم المرء عن حياتهم من خلال التفاعل العادي وجهًا لوجه مع أولئك الذين من المعقول أن نتوقع أن يقرأوا ما نقول عنهم.

أشرتُ للتوّ إلى وفرة النظرية؛ وأودّ الآن أن أشير إلى العكس: ندرة النظرية. لقد سمعت زميلًا محترمًا يطالب باعتبار نشوء التاريخ الشفوي كحقل أصلي - لا مجرد منهج - قائم على وجود كتلة نظرية تمنح التماسك لعملنا. واستشهد بالتحديد بعمل مايكل فريش، خصوصًا مقالاته التي جُمعت في *A Shared Authority: Essays in the Craft and Meaning of Oral and Public History* **(سلطة مشتركة: مقالات في حرفة التاريخ الشفوي والتاريخ العام ومعنيهما)**؛ وعمل أليساندرو بورتيلي، الذي قُدّم أيضًا في مجموعات من المقالات، في *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories* **(وفاة لويجي تراستولي وقصص أخرى)**، وكتاب *The Battle of Valle Guilia* **(معركة فالي غويليا)**[14]. إنني

---

(13) على سبيل المثال: Alessandro Portelli, *The Order Has Been Carried Out: History, Memory, and Meaning of a Nazi Massacre in Rome* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), and Alistair Thomson, *Moving Stories: An intimate History of Four Women across Two Countries* (Manchester: Manchester University Press, 2011).

(14) Michael Frisch, *A Shared Authority*; Alessandro Portelli, *The Death of Luigi Trastulli, and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*, SUNY Series in Oral and Public History (Albany: State University of New York Press, 1991), and *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue* (Madison: University of Wisconsin Press, 1997).

أكنّ احترامًا شديدًا لعمل هذين المؤرّخين الشفويين؛ فقد أثّرا في تفكيري، وأعتبرهما زميلين وصديقين حميمين. لكنني غالبًا ما أسمع مَن يذكر أعمال فريش وبورتيلي في سياقات كثيرة، إلى درجة أنني أفكر في بعض الأحيان في أن هذا العمل هو النظرية الوحيدة التي قرأها الناس، الأمر الذي يدل على عدم الاهتمام عمومًا بأفكار يمكن أن تفيد عملنا.

علاوة على ذلك، غالبًا ما أُسيئت قراءة أعمال كل من فريش وبورتيلي. ففكرة فريش عن «السلطة المشتركة» التي جرى تداولها أول مرة في أوائل تسعينيات القرن العشرين لوصف ما يحدث بين المقابِل والمقابَل، أصبحت كلمة سحرية للمؤرخين الشفويين وغيرهم ممن يقحمون في أعمالهم أشخاصًا غير باحثين، وهذا ما يطلق عليه في الولايات المتحدة «التاريخ العام». لكن مع مرور الوقت، أُعيد صوغ تعبير «سلطة مشتركة» (Shared Authority) لتصبح «تشارك السلطة» (Sharing Authority)، وتستخدم للإشارة إلى البحث التعاوني الذي يضم مساهمين متعددين لهم جداول أعمالهم ووجهات نظرهم المختلفة. ويوضح فريش المعنى الأصلي الذي أراده:

يشير بناء «تشارك السلطة» إلى أنّ هذا أمرٌ ما نقوم به – أي بطريقة مهمة نوعًا ما، «أننا» نتمتع بسلطة، وأننا نحتاج إلى أن نتشاركها أو يجب أن نتشاركها. في المقابل، يشير تعبير «سلطة مشتركة» إلى «وجود» أمر ما – أي أننا في طبيعة التاريخ الشفوي والتاريخ العام لسنا المفسرين الوحيدين. فالعملية التفسيرية وصنع المعنى هي في الواقع مشتركة «من خلال التعريف» – إنها متأصّلة في الطبيعة الحوارية للمقابلة ... وفي هذا المعنى، ليس لدينا سلطة إفشاء بالدرجة التي نفترضها. لذلك أرى أننا لسنا مدعوين إلى «تشارك السلطة» بقدر ما نحن مدعوون إلى احترام هذه الخاصّية التعريفية والاعتناء بها. إننا بحاجة إلى إدراك ما في الوثائق التي نولّدها من سلطة مشتركة أصلًا ... ويُعد ديالوجيكي، مهما يكن ضمنيًا، والذي يجري من خلاله تشارك «السلطة/ التأليف»، بالتعريف، وبالتالي تشارك «سلطة» التأويل أيضًا. إننا بحاجة إلى العمل على هذا الإدراك[15].

= Michael Frisch, «From *A Shared Authority* to the Digital Kitchen, and Back,» in: *Letting* (15)

بناء على ذلك، أود أن أقترح أن يتضمن الإدراك التبني الواعي للحوار النقدي الذي يكمن في قلب المقابلة، الأمر الذي يبرزه في أسئلتنا بصورة واضحة؛ ومن ثم تحليل ذلك الحوار، واكتناه السبل التي يتّبعها شخصان معًا في صنع المعنى، سواء وجدا أرضية مشتركة أم لا؛ ومن ثم النحو بهذا الحوار إلى الخارج، إلى حلبة عامة، واستخدامه كأساس لأحاديث مدنية أوسع عبر ما يكون في الأغلب خطوط اختلاف متعددة. وأقر بأن هذه عملية أكثر صرامة وتطلبًا مما تتضمنه عبارة «تشارك السلطة» التي يصبح المؤرخ الشفوي من خلالها مفاوضًا تاريخيًا واعيًا من النوع الذي يطور مخرجات - عرضًا في متحف، جولة سير على الأقدام، منشورات محلية، قطعة درامية - تخاطب شواغل المعنيين المختلفة.

نال بورتيلي نصيبه من سوء التأويل. ولعل العبارة الأكثر استشهادًا بها في أدبيات التاريخ الشفوي كلّه هي قوله إنّ «الأخطاء والاختراعات والأساطير تقودنا عبر الوقائع وأبعد منها إلى معناها»[16]. وكان كتب هذا كخلاصة رائعة لتفسيره الثاقب والمتروي للسبب الذي يدفع العمال الإيطاليين بشكل روتيني إلى معاودة تأطير وفاة زميل لهم من جرّاء حادث في احتجاج سياسي بسيط في سياق بطولي ذي مغزى بطبيعة الحال، بحيث يجري التلاعب في أثناء ذلك بتفصيلات وفاة العامل. لكن هذه العبارة كثيرًا ما تُستحضر من دون بحث دقيق في السجل الموجود الذي ميّز عمل بورتيلي، ومكّنه بالتالي من تعرية - وإدراك كنه - «الأخطاء والاختراعات والأساطير» المحيطة بوفاة العامل. هكذا تصبح رؤية بورتيلي العميقة نوعًا من التعليق العرضي على المقابلات عمومًا.

يمكنني التسليم بأن معظم ما ناقشته هو نظرية أُسيء وضعها، ولذلك فهو ليس إدانة للنظرية نفسها. لكنني أتساءل، لدى تأكيدِ قيمة النظرية، هل كنا

Go? Sharing Historical Authority in a User-Generated World, edited by Bill Adair, Benjamin Filene = and Laura Koloski (Philadelphia: The Pew Center for Art & Heritage, 2011), pp. 127-128.

(16) Alessandro Portelli: «The Death of Luigi Trastulli: Memory and the Event,» in: *The Death of Luigi Trastulli*, p. 2.

نفضّلها على السرد، الأمر الذي يعني ضمنًا أن التاريخ الشفوي النظري وحده الذي له قيمة، حتى عندما لا يضيف الكثير. كما أنني أجرؤ على القول إن القصص والتجربة المعيشة وخصوصية حياة الأفراد هي التي شدّت معظمنا إلى هذا العمل، وأنهم في النهاية هم مصدر سلطة التاريخ الشفوي. وعندما تتجاوز النظرية هذه القصص، بدلًا من إعطائها شكلًا وجوهرًا، أقرّ أنَّ ذلك يقلّص من سلطة عملنا. وعندما يساء فهمها، أو تُستحضر بصورة شكلية كإشارة إلى «ما هو مهم»، فإننا نفوّت فرص الربط بين سلطة القصص ورؤى أوسع في كيفية تأثير القصص فينا ولمصلحتنا (وكيف تضر بنا أحيانًا)، فرادى وجماعات. هل نحن نشيّئ النظرية ونضعف بالتالي قدرة التاريخ الشفوي على دمقرطة لا سجل الماضي فحسب، بل الانكباب الشعبي عليه أيضًا؟

يؤيد سانغستر ربط الاجتماعي (توثيق التجربة) بالثقافي (تفسير المعنى) في عملنا التاريخي الشفوي. ولذا أقترح تعليل عملنا بالسرديات ذاتها، وذلك بالاعتماد على رؤى نظرية بالقدر الذي ترتبط فيه بهذه القصص بالتحديد، لا باعتبارها الإطار الذي نطابق معه تلك القصص[17].

3

أريد الآن، في ما آمل ألا يكون تبديلًا محرجًا جدًا في الموضوع، أن أقارب بعض ما اقترحته في شأن تعليل عملنا بالممارسة من خلال النظر في بعض القضايا - الأرشيفية في جزء منها، والنظرية في جزء آخر، والأخلاقية في جزء ثالث منها - التي تنشأ عندما نخرج بالتاريخ الشفوي من الأرشيف إلى المجال العام. وسوف أقوم بذلك من خلال النظر في ممارسة واحدة محددة هي نشر التاريخ الشفوي.

أودّ أولًا أن أنظر قليلًا عن كثب في مشكلة «الأخطاء والاختراعات والأساطير». كيف يمكن أن نتعامل مع أخطاء الوقائع، وأشكال التحريف،

(17) Sangster, pp. 69-72.

وحتى الأكاذيب عند نشر التاريخ الشفوي؟ إننا نعلم أن الذاكرة لا يمكن الاعتماد عليها تمامًا في الأغلب في نواحٍ معينة، وأن الرواة يدمجون حوادث عدة في حدث واحد، ويذكرون عادة الأسماء والتواريخ والتسلسل الزمني بشكل خاطئ. والواقع، أعتقد أنّ من المنصف افتراض أن العديد - وربما أغلب - المقابلات تشمل أخطاء في الوقائع أو التأويلات التي لا تنسجم مع الدلائل الأخرى المتوافرة، خاطئة بطريقة ما أو تبدو «خارج المسار». وبعض هذه الأخطاء غير مقصود البتّة أو لا أهمية خاصة له، وبعضها مقصود أو مهم. ومن المؤكّد أن علينا عدم نقل المعلومات الخاطئة أو أشكال التحريف. لذا ما علينا القيام به حين نجد أمرًا من هذا القبيل في مقابلة نعتزم نشرها؟

اسمحوا لي أن أجيب عن هذا السؤال بأمثلة من أربع مقابلات مطوّلة أجراها آخرون، وقمت بتحريرها لإدراجها في مجلد حديث من المقالات التي قامت بدراسة أسباب الاضطرابات المدنية في بالتيمور، ماريلاند، وعواقبها في أعقاب اغتيال زعيم حركة الحقوق المدنية، مارتن لوثر كينغ في عام 1968[18]. أُجريت هذه المقابلات في عامي 2006 و2007، ولذا فهي روايات استعادية: يتذكر الرواة نشأتهم في بالتيمور التي كانت تتميز بالفصل العنصري، وذكرياتهم عن الاضطرابات المدنية، وتقويمهم لدلالات هذه الاضطرابات على المدينة. وقد أساءت إحدى الراويات، وهي تتذكر نشاطها في حركة الحقوق المدنية حين كانت طالبة جامعية قبل نحو خمسين عامًا، تذكر بعض التفصيلات، منها العام الذي جرى فيه تنظيم جماعة محلية للحقوق المدنية، واسم المتجر الذي التأمت أمامه احتجاجات الطلاب بنجاح؛ كما ربطت بشكل موقت حوادث كانت عمليًا منفصلة في تسلسلها الزمني. كما أشار راوٍ آخر، أبيض، إلى منتزه محلي كان يلعب فيه وهو صبي، «والذي كان مقصورًا بشكل صارم على استخدام البيض فحسب»، ما يشير إلى حقيقة وجود نظام معقد من الفصل العنصري. وأود أن أوضح أن النشر

---

(18) Jessica I. Elfenbein, Thomas L. Hollowak and Elizabeth M. Nix, eds., *Baltimore '68: Riots and Rebirth in an American City* (Philadelphia: Temple University Press, 2011).

لم يكن مركّزًا على التاريخ الشفوي بشكل خاص، لذلك لم تكن مناقشة مطوّلة للذاكرة أمرًا ملائمًا. كما لم يكن في مقدوري اقتطاع هذه الإحالات لأنها كانت مضمنة في قصص جوهرية للسرد. وسمحتُ في كلتا الحالتين ببقاء التحريفات، لكنني استخدمت الحواشي لتصحيحها بذكر أعمال حديثة. كما لاحظت في الحالة الأولى أن مثل هذه التحريفات نمطية تمامًا في التاريخ الشفوي، وأن الراوي في الإجمال «يصف بشكل جيد النطاق العام للحوادث»؛ ولاحظت في الحالة الثانية أن ذكريات الراوي عن المنتزه بوصفه «مقصورًا بشكل صارم على استخدام البيض»، أنها ربما كانت تعكس بدقة تصوراته وخبرته. وكنت أحاول من خلال هذه التعليقات ألا أنتقص من القيمة الإجمالية للسرديات وألا أزدري الرواة[19].

كانت هذه الأخطاء غير مهمة نسبيًا. في حين أن أخطاء أخرى لم تكن كذلك. فأحد الرواة الذي نهبتْ الحشودُ الغاضبة صيدلية والديه وأحرقتها، كرر الاعتقاد الذي يفتقد الصدقية عمومًا، ويلقى قبولًا من الجمهور، بأن الاضطرابات المدنية اندلعت بتحريض محرضين من الخارج. في حين أشار راوٍ آخر، كانت أعمال الشغب بالنسبة إليه نقطة تحول في فهم عمق التفاوت العنصري في مدينته، إلى أن ما كان في إمكان أي محاولة لبسط القانون وقف الدمار الذي حدث، وأن غضب السود كان كما لو أنه «ما من سلطة في هذا البلد ... لها أي فاعلية». لكن تقويمًا آخر، واحدًا على الأقل في مرحلة ما بعد أعمال الشغب، يشير إلى أن الشرطة انتشرت بشكل غير فاعل لاحتواء أعمال النهب وإشعال الحرائق في المناطق التي وقعت فيها، وليس لحماية المناطق التي لم تقع فيها. وكي لا أبدو أنني «أدوزن» روايات هؤلاء الرواة الصادقين الفطنين، أبقيت مجددًا على مقولاتهم، واستخدمت الحواشي كي أقدّم، بنبرة المؤرخ الموضوعية الجافة، دلائل تثبت العكس. لكن، لأن هذا لم يكن جهدًا متعمدًا لاستخدام المقابلات خدمة لتأويل أوسع، فلم أعلّق

(19) Jewell Chambers, «Oral History,» and Thomas Carney, «Oral History,» in: *Elfenbein, Hollowak and Nix*, pp. 27, 36 (footnote 2), 88 and 99-100 (footnote 2).

على السبب الذي دفع هؤلاء الرواة إلى إساءة تأويل الحوادث كما فعلوا، وتركت للقارئ أن يتبيّن ذلك بنفسه[20].

على الرغم من أن لهؤلاء الرواة نظرة محدودة في شأن الحوادث، فإنهم لم يكذبوا بشكل متعمد. لكن لم تكن الحال هكذا مع الناشطة العمالية جوليا روتيلا في المقابلات التي أجرتها ساندي بوليشوك على مدى أعوام عدة. فقد حررت بوليشوك تلك المقابلات في شكل سيرة ذاتية، نُشِرت في سلسلة التاريخ الشفوي التي حررتها. إذ زعمت روتيلا، في مقابلة لها، أنها ربع أميركية من أصل أفريقي، وأن جدّتها لأبيها كانت عبدة تزوجت بعد الحرب الأهلية الأميركية مالكها الأبيض السابق. وفي حين أخذت بوليشوك هذه القصة على عواهنها، شككتُ فيها بوصفي محررة. فحقيقة أن الزواج المزعوم حدث في ولاية أوهايو نبهني إلى تحريف محتمل، نظرًا إلى قوانين مكافحة الزواج المختلط التي كانت سارية في تلك الولاية في زمن الزواج. هكذا تفقدت بوليشوك سجل الأنساب وثبت بالفعل أن القصة كاذبة. لم تورد في سجلات تعداد أسرة جدها قبل الحرب الأهلية وجود أي عبيد، ولم يرد في سجل زواج جدّيها أن جدتها كانت سوداء. وفي حين أبقت بوليشوك على هذا التحريف في السيرة الذاتية لروتيلا، قالت: «يجب السماح لجوليا بالحديث عن نفسها» ثم عالجت ذلك في المقدمة وفي تقديم أحد الفصول، موضحةً أن روتيلا، النقابية التقدمية المتفرّغة «أرادت أن تتماهى مع المستضعف والضحية والمضطهَد»، وأنها «إضافة إلى ذلك، قدمت بقولها إنها سوداء، فرصة لتثقيف الآخرين في شأن العنصرية». هنا في الواقع ثمة اختراع يسوقنا إلى أبعد من الوقائع، إلى رؤية أشمل إلى تفاني روتيلا السياسي ومقاربتها التحريضية أحيانًا. ولأن الكتاب كان بشكل صريح تاريخًا شفويًا، كان من الملائم مناقشة معنى هذا الخطأ في المقدمة[21].

---

(20) Carney, «Oral History,» and «The Pats Family Oral History,» in: *Elfenbein, Hollowak and Nix*, pp. 95, 101-102 (footnote 16), 149 and 153 (footnote 3).

(21) Sandy Polishuk, *Sticking to the Union: An Oral History of the Life and Times of Julia Ruuttila*, Palgrave Studies in Oral History (New York: Palgrave Macmillan, 2003), pp. 12-13 and 17-18

جدير بالذكر أن روتيلا ماتت قبل اكتشاف هذا التحريف، لذا لم تتمكن بوليشوك من سؤالها عنه.

أنتقل الآن إلى سؤال آخر يمسّ المسائل الأرشيفية والتأويلية (إن لم تكن النظرية)، وإن لم تكن الناشطة، والتي تنظر إلى التاريخ الشفوي على أن له علاقة بجدول أعمال العدالة الاجتماعية. تمنحنا الإصدارات حقّ استخدام المقابلات، وإن كان ذلك في بعض الأحيان ضمن الحدود التي يفرضها الراوي، لكن ما الهواجس التي يمكن أن تكون لدينا ونحن نأخذ المقابلات بعيدًا من سيطرة حراس الأرشيف ونعتمد عليها في النشر؟ أو كي نؤطر السؤال بصورة أكثر تحديدًا: يبوح الرواة أحيانًا، بشكل متعمد أو غير متعمد، بأمور قد تحرجهم أو تلحق الأذى بهم أو تنعكس سلبًا عليهم أو على غيرهم؛ فما الذي يجب القيام به حين لا يطلبون إزالة هذه المادة من المقابلة، أو بحجبها لفترة من الوقت، في حين لا يزال النشر الواسع يمنحنا وقتًا للتوقف والتفكير؟ ولتعقيد الأمور أكثر، ماذا لو رغبنا في اتخاذ موقف مما يقولون، أو رغبنا في «مخالفتهم»، لا في شأن الوقائع لكن في شأن معنى الحوادث؟ ماذا عن التنافر التفسيري؟

جوابًا عن هذه الأسئلة، أعتمد مجددًا على أمثلة من مشروع عام 1968 في بالتيمور. كانت المقابلة مع رجل أبيض عاش في عام 1968 في ظل روابط وثيقة، في حيّ من المدينة يقتصر على الطبقة العاملة البيضاء. تصف مقابلته التي لم تكن محددة نوعًا ما نسيجَ الحياة اليومية في الحي، بما في ذلك ثقافة الحانة وما يرافقها من معاقرة الكحول التي ميزت حياة كثير من الرجال، بينهم أفراد من عائلته. كما تصف المقابلة القواعد والمواقف الاجتماعية التي تؤيد الفصل العنصري في ذلك الجزء من البلدة، وأواصر تضامن البيض التي عززتها. ففي النسخة المنشورة أبقيت على وصفه الحانات المحلية المنفصلة عرقيًا وطقوس الشرب ليلتي الجمعة والسبت. كما أنني أبقيت على وصفه السلبي لوالدته التي أدّت دور «الثرثرة المركزية» في جهد متواصل للمجتمع من أجل فرض السيطرة الاجتماعية، بما في ذلك فرض حظر فعلي على أي نوع من الاختلاط العرقي. لكنني حذفت فقرة مطولة عن متاعب الأسرة مع عمّ مدمن الكحول الذي كان يقيم معهم في كثير من الأحيان. في الحالتين الأوليين، شعرتُ بأن القصص كانت ضرورية لسياق ما يكمن في صلب المقابلة، أي تأثير اضطرابات

عام 1968 العرقية في الحي والراوي. لكنني رأيت في الحالة الأخيرة أن المادة كانت ببساطة شخصية جدًا، ولا تمس الموضوع المحوري.

كانت هذه القرارات مباشرة. لكن ماذا لو لم يكن في الامكان رفض المادة الموجودة في قيد النظر بتلك السهولة باعتبارها غير جوهرية بالنسبة إلى القصة المروية؟ فمنذ أكثر من خمسة وعشرين عامًا، وبينما كان جيريمي بريتشر يراجع كتابًا استخدم فيه المؤلّف كلام الرواة ضدهم، طرح أسئلة لا يزال لها صدى:

«ما طبيعة عقدنا الضمني مع مخبرينا؟ وما الحدود التي يجب أن يفرضها ذلك العقد على الطريقة التي نقدّمهم بها؟ ما الآثار الأخلاقية المترتبة على إجراء مقابلات مع أشخاص ربما ما كانوا ليتعاونوا لو أدركوا حقًا ما سنفعله بالمواد؟ من جهة أخرى، ما التشويهات التي نستحدثها في إدراك الجمهور عندما يبدو أننا نوافق من دون تمحيص على الصور التي يرغب المخبرون في تقديمها عن أنفسهم؟»[22].

جوابي هنا هو الجواب الغامض «ذلك يتوقف على». فإذا كنّا نكتب كعلماء، لجمهور علمي، فإن الافتراض الفاعل أننا نحتفظ بسيطرة تأويلية؛ فثمة احتمال محدود أن يقرأ الرواة والمقربون منهم عملنا فيُحرجوا أو ينزعجوا أو يتأذوا بطريقة شخصية ومباشرة مما نقوله. وأشك في أن يكون دانييل جيمس توقع أن يقرأ ذلك «الكهل البيروني المتشدد» الذي قابله تحليله للكيفية والأسباب التي جعلت المقابلة مع هذا الرجل الصعب المراس تأخذ منحى خاطئًا بشكل فادح. ومن المؤكد أن كاثلين بلِي، في دراستها عن نساء الـ «كو كلوكس كلان» (Ku Klux Klan) في ولاية إنديانا، لم تشعر بتأنيب ضمير باستخدام عبارات الرواة ضدهم، وهي تستكشف العنصرية الخبيثة - وتقريبًا اللاشعورية - التي كنت تعم حياتهم اليومية. لكنها لم تذكر، هي أو جيمس،

(22) Jeremy Brecher, «Review of Brothers: *Male Dominance and Technological Change* by Cynthia Cockburn,» *International Journal of Oral History*, vol. 5, no. 3 (November 1984), p. 196.

هويات رواتهما، وهذه طريقة لإثارة أمر من دون لفت الانتباه إلى فرد بعينه[23]. وربما اعتقد كلاهما أن النقطة الأرحب لديهما - في شأن التعقيدات التي تواجه المقابلة، وفي شأن الأعمال العنصرية - أكثر أهمية من أفراد محددين تورطوا في تلك الأعمال. ولربما لم يكن الإحراج أو الضرر الشخصيين هنا أمران مهمان في الحقيقة، لأن التاريخ الشفوي تاريخ فردي وشخصي للغاية بالفعل كما يعاش، لا كما يكتب. إنه علائقي واجتماعي؛ وأقرّ بأن جزءًا من عملنا هو إلقاء الضوء على شبكة العلاقات التي تعرّف الحياة اليومية ويُعَبَّر عنها فيها؛ وربما يكون هذا موقفًا نظريًا، لكنه موقف تعلله المادية المعبَّر عنها في مقابلة ما.

لكن، غالبًا ما يرغب الرواة في ذكر أسمائهم، ويوافقون بالفعل على إجراء مقابلات معهم بالتحديد لأنهم يرغبون في نشر قصتهم على الملأ خارج نطاق الأرشيف أو قاعة المؤتمر، كما أنهم يرغبون في التماهي مع تلك القصة. إننا نرغب في الإقرار لهم بالجميل. والحقيقة أن المؤرخين من بيننا ملزمون مهنيًا القيام بذلك ما لم تحل أسباب وجيهة دون ذلك . وفي حين أنه قد يكون من الأسهل عرض وجهات النظر النقدية غير المجاملة للذين نختلف معهم، والذين قد تنفرنا أفعالهم وآراؤهم، فإننا نميل في الواقع إلى إجراء مقابلات مع الأشخاص الذين نتعاطف معهم عمومًا، والذين كانت حيواتهم عرضة لإذلالات حادة ومظالم شديدة، أو جرى تجاهل تجاربهم وقصصهم، أو هُمِّشوا، أو حُطَّ من شأنهم، أو أُسيء تمثيلهم. ويرى كثر من بيننا أن عملنا جزء من مشروع لإعادة توجيه السرد السائد، واستعادة قدر من الاحترام العام للساردين؛ ربما ضربة ضد الظلم وباتجاه إحداث قدرٍ من التغيير. لكن ماذا عن تلك العناصر من حياتهم التي لا نكنُّ لها احترامًا، والتي تقوّض المطالبة بالعدالة؟ عندما أثرتُ هذه المسألة علانية منذ أعوام عدة، قالت لي

(23) Daniel James: «Listening in the Cold: The Practice of Oral History in an Argentine Meatpacking Community,» in: *Doña Maria's Story: Life History, Memory, and Political Identity,* Lalin America Otherwise (Durham, N.C.: Duke University Press, 2000), pp. 119-156 and Kathleen Blee, *Women of the Klan: Racism and Gender in the 1920s* (Berkeley: University of California Press, 1991).

مديرة مشروع محلي للتاريخ الشفوي، وهي نفسها من جماعة خبرت التمييز والمضايقات السياسية: «لماذا تريدين نشر غسيلنا القذر على الملأ؟».

بالفعل لماذا؟ لقد تناول الطبيب النفسي روبرت هذه المعضلة، وهو يتأمّل أعوامًا أمضاها في التحدث إلى عائلات من السود والبيض في الجنوب الأميركي لدراسة تأثير إلغاء الفصل العنصري في المدارس في أطفالهم:

«في منازل السود، جهدت لمنح الجميع فائدة الشك، ولملاحظة الضيافة والكرم والدفء والحيوية والتواضع والقيم الروحية. كان هناك كثير من هذا كله في بعض المنازل. لكن في بيوت أخرى للسود كان ثمة انعدام ثقة بارد واستفزاز، وحتى عدائية صريحة، فجهدت أيضًا لاستيعاب ذلك وتفسيره لنفسي، لكن من دون أن أزعج الآخرين، ذلك أنني كنت، في الوقت ذاته، أعبّر مرارًا عن إعجابي غير المحدود بالشجاعة الواضحة للأطفال السود الذين التقيتهم (...). لا أقول إنني رفضت أيّ ذكر لبعض الصفات غير الجذابة في عائلات معينة، لكنني شددت على الصفات الجذابة واللافتة في الأسر التي أحببتها أكثر من سواها (...). أكثر فأكثر كنت أقلّل من المتاعب التي أواجهها لمصلحة ما واجهته من مرونة أيضًا.

أمّا في الجانب الأبيض من المسار، فلم أواجه مشكلة كبيرة في إقرار الجانب الأقل جاذبية من الطبيعة البشرية، كما رصدته لدى الأسر التي كان أطفالها الأوائل الذين التحقوا بمدرسة مع رفقاء دراسة سود. كنت مع تلك الأسر يقظًا بلا هوادة، خصوصًا عندما سمعت تعليقات بذيئة ضد السود. فعندما سمعت مثل هذه التعليقات يطلقها سود ضد سود آخرين، وأحيانًا في داخل الأسرة الواحدة، بخسّة وجدية أحيانًا، ما كان في مقدوري إلا أن أشيح بوجهي، أو أهز رأسي بنوع من الأسى والاستيعاب الذي لم أشعر به بين مخبريّ البيض»[24].

---

(24) Robert Coles, *Doing Documentary Work* (New York: New York Public Library; Oxford University Press, 1997), pp. 57-58.

يتوقف الكثير إذًا على وجهة نظرنا، وعلى علاقتنا بالموضوع المطروح. ومن المؤكد أننا نعمل بجد كي لا نحرّف ما قاله شخص ما، بل لوضعه في سياقه الملائم، ولاستدرار تعاطف واسع، علاوة على الإدراك الحساس لما سيقوله شخص ما. وكذلك لاستدرار قدرٍ من النزاهة التي يتيحها التدريب المنضبط، والتدقيق الذاتي الصارم، والوضوح في شأن الأرضية الأخلاقية والسياسية التي يقف عليها المرء. لكن هذا يختلف باختلاف المؤلفين. إذ قد يعني هذا لبعضهم نقل الحوادث من دون كثير من التعليق، كما فعل أحد الكتّاب في سلسلتنا للتاريخ الشفوي، والذي وصف، ولم يعالج، الانضباط القاسي في الأسر السوداء، والعنصرية العرضية بين البيض في كتاب يقدم قصص أفراد يعملون بحسن نية - وغالبًا في أوضاع صعبة - على إلغاء الفصل العنصري في المدارس في المناطق الريفية في ولاية كارولينا الشمالية. وقد يعني هذا لآخرين كتم عناصر السرد أو حجبها بطرائق معينة، كما فعلت كاتبة أخرى من كتّاب سلسلتنا وهي تركّز على الإذلالات المنهجية التي تعانيها النساء المشردات اللواتي تنشر رواياتهن، بدلًا من التركيز على نقاط ضعفهن ومشكلاتهن الكبيرة[25]. ومن ثم، فهناك كتّاب آخرون قد يختارون نشر «غسيل وسخ» آملين أن يجري تنظيفه. وهذه كانت حالة الكاتبة التي كان يراجع بريتشر عملها؛ فانطلاقًا من اهتمامها بالطرائق التي تكيّف بها عمال الطباعة الذكور مع التغيرات التكنولوجية في عملهم، استخدمت تواريخهم الشفوية لتوثيق ثقافة عمل حصري أبوي تقوض تلاحمهم الطبقي.

ثمة شواغل أخرى تنشأ عندما نعمل بوعي مع راوٍ لوضع مخطوطة بحجم كتاب، أو مع مجموعة من الرواة لوضع عمل موجّه إلى جمهور محلي في المقام الأول. قد يكون «تشارك السلطة» واحدًا من المبادئ، لكن تجسيد ما يعنيه ذلك في الممارسة ليس سهلًا أبدًا، كما أنه يتسم بالفوضى أحيانًا. وقد لا يفضي الأمر

---

(25) Kate Willink, *Bringing Desegregation Home: Memories of the Struggle toward School Integration in Rural North Carolina*, Palgrave Studies in Oral History (New York: Palgrave Macmillan, 2009), and Desiree Hellegers, *No Room of her Own: Women's Stories of Homelessness, Life, Death, and Resistance*, Palgrave Studies in Oral History (New York: Palgrave Macmillan, 2011).

إلى كشف شيء، الأمر الذي ينعكس سلبًا على الفرد بقدر ما سيفضي إلى خلاف تأويلي عام. وعلى الرغم من ذلك، طوّر الكتّاب استراتيجيات خلاقة للقيام بذلك. إذ عملت المؤرّخة جو آن روبنسون مع المربية من بالتيمور غيرترود وليامز لوضع سيرة ذاتية شفوية تركز على العقود الطويلة لكفاح وليامز من أجل منح الأطفال السود الفقراء القدر نفسه من التعليم عالي الجودة الذي يحظى به البيض الأسعد حظًا. تبدأ روبنسون كل فصل متسلسل زمنيًا بمقدمة طويلة تضع قصة ويليامز في السياق، وتقدم في الوقت ذاته وجهات نظر مخالفة، بما فيها وجهة نظرها هي، عن الجوانب الأكثر إثارة للجدل في رواية ويليامز، خصوصًا تلك التي تتعلق بالسياسات العرقية في المدارس المدينية في بالتيمور. أما كاثرين فوسل التي عملت بالتعاون مع الناشطة الجنوبية آن برادِن لاستخلاص سيرة من ساعات مقابلاتهما الكثيرة، فوضعت استراتيجية تمثّلت بكتابة عبارات برادِن بخط مائل «للتمييز بوضوح بين صوتها وصوتي (...) ما أطلق يدي في التأويل من دون استحداث تباين قوة شعرت [برادِن] من خلاله أنها مقموعة، خصوصًا في أمور تتفارق عندها منظوراتنا نحو حياتها». في هذه الحالات ومثيلاتها، كانت للمؤرخين الشفويين علاقات طويلة ومحترمة - وإن لم تكن بالضرورة غير إشكالية - مع موضوعاتهم. وتقاسم المقابِل والمقابَل التزامًا بمشروع كتابهما، ووضعا أساليب للعمل معًا، بما في ذلك أساليب لمعالجة الخلافات. كما تقاسم الجميع التزامات اجتماعية واسعة تجاه المساواة والعدالة؛ فهذا ما جمعهما في المقام الأول؛ وهذا ما كان الأساس لمشروع الكتاب؛ وأعتقد أن هذا ما حدّد رغباتهم في الترفع عن أي خلافات شخصية قد تنشأ من أجل خدمة العمل[26].

هذه الأمور - وغيرها من الأمثلة التي يمكنني ذكرها - هي قصص نجاح. لكننا قلّما نسمع مناقشات صريحة لصنوف من توقّف التعاون، وتقديم

(26) Jo Ann Robinson, *Education As My Agenda: Gertrude Williams, Race, and the Baltimore Public Schools*, Palgrave Studies in Oral History (New York: Palgrave Macmillan, 2005), and Catherine Fosl, *Subversive Southerner: Anne Braden and the Struggle for Racial Justice in the Cold War South*, with a Foreword by Angela Y. Davis (Lexington: University Press ofKentucky, 2006). For Fosl's discussion of her editorial approach, See «When Subjects Talk Back: Writing Anne Braden's Life-in-Progress,» *Oral History Review, vol.* 32, no 2 (Summer-Fall 2005), pp. 59-69; Quoted Material on p. 65.

التنازلات، والإخفاقات. ومن الاستثناءات في هذا الشأن ماري آن هينسدال وهيلين لويس وماكسين والر اللواتي استخدمن التاريخ الشفوي في إطار عمل بحثي تشاركي في مشروع تنمية المجتمعات المحلية في ريف فرجينيا، فقد كنّ غير عاديات في نقاشهن الصريح للتوترات بين المقاربتين العامية والمتخصصة لكل من التاريخ وإدارة المشروع. وتقر كارين فيلدز بالتنازلات الصعبة التي قدمتها في تاريخها الشفوي القائم على السيرة الذاتية لجدتها، مامي غارفين فيلدز، المتحدرة الأبية من تشارلستون والطبقة الوسطى الأميركية من أصول أفريقية في كارولينا الجنوبية في عهد جيم كرو، إذ أدرجت بعض التفصيلات المحلية التي كانت ترى أنها غير مهمة، لكن أصرت عليها «الجدة» التي كانت تولي الأهمية لكل ما هو محلي؛ وحتى حين كانت تحذف غير ذلك، كانت تتساءل إن كانت بفعلها ذلك تؤيد جدتها. أمّا لورين سيتزيا فتروي، في سرد صريح، تفصيلات التدهور المؤلم الذي اعترى علاقتها بآرثر ثيكيت الذي كانت تسجل قصة حياته من أجل نشرها بطريقة تعاونية واعية، إلى حدّ شعرت عنده أن ثيكيت كان «يتنمّر» عليها، وبأن صوتها يضيع[27]. لكن كما يحصل غالبًا، تواصل العمل في عمليات النشر في هذه الحالات كلها، لكن على مضض؛ ذلك أن الكثير كان قد استُثمر فيها.

في الختام: انتقلتُ في هذا العرض من مناقشة تطور حقل التاريخ الشفوي، ذلك التطور الذي ليس خطيًا على الدوام، إلى تقويم بعض القضايا الراهنة، إلى النظر في سبل تعليل بعض القضايا في الممارسة الفعلية. وإذ أبحث عن عنصر التماسك في ما قد يبدو سلسلة من الملاحظات العشوائية، فأعتقد أن هناك توترًا دائمًا في عملنا بين المضمون والشكل، بين العلم

(27) Mary Ann Hinsdale, Helen M. Lewis and S. Maxine Waller, *It Comes from the People: Community Development and Local Theology* (Philadelphia, PA: Temple University Press, 1995); Karen E. Fields, «What One Cannot Remember Mistakenly,» in: *Memory and History: Essays on Recalling and Interpreting History*, eds. Jaclyn Jeffrey and Glenace Edwall, (Lanham, Md.: University Press of America; [Waco, Tex]: Institute for Oral History, 1994), pp. 89-104, and Lorraine Sitzia, «A Shared Authority: An Impossible Goal?» *Oral History Review*, vol. 30, no. 1 (Winter-Spring 2003), pp. 87-101; Quoted Material on p. 97.

والدلالة العامة. وهذا التوتر لا يتفرد به التاريخ الشفوي، بل المضمون الهدّام عمومًا الذي ينطوي عليه قدر كبير من عملنا؛ وكذلك الصلات الملموسة بين التاريخ كما يُعاش والتاريخ كما يُتذكَّر، والتاريخ كما يُمتهَن؛ وتأثير القصص التي نسمعها والبشر الذين نسمعها منهم، وذلك كله يضطرنا إلى أن نناقش هذه التوترات بقدر ما نستطيع نزاهة ومسؤولية، تجاه رواتنا وأنفسنا والعلم والعالم الذي نعيش فيه.

أسئلة وأجوبة

1- كيف نميّز بين التاريخ الشفوي والتراث الشفوي؟

في مخطوطة أعمل عليها حاليًا، ميّزتُ بين التاريخ الشفوي والتراث الشفوي على النحو الآتي: على الرغم من أنَّ كليهما يتضمن إيصالًا شفويًا للمعرفة، يُفهَم التراث الشفوي عمومًا بوصفه كيانًا من المعرفة الثقافية، بما فيها المعتقدات والقيم وطرائق العيش، تتقاسمه الجماعة وتتناقله الأجيال، وغالبًا ما يكون ذلك بصيَغ معينة أو في إطار أجناس محددة. وبخلاف التاريخ الشفوي، لا يقوم التراث الشفوي على أساس تجربة الراوي الشخصية الفريدة؛ مع أنه يُنطَق به لآخر، فإنَّ نقله ليس حواريًا بطبيعته، إذ يكون الاتصال أحادي الوجهة في الأغلب. واستشهدتُ بالمؤرخ الأفريقي ديفيد هينيغ الذي يميّز بصورة مفيدة التاريخ الشفوي من التراث الشفوي والشهادة الشفوية: «يشير «التاريخ الشفوي»، كما يُستخدم في هذه الأيام، إلى أشخاص يتكلمون على تجاربهم الخاصة. وكي نعدّ شيئًا ما من التراث، فيجب أن يُمارس أو يُفهم على نطاق واسع في مجتمع، وأن يجري تناقله بين بضعة أجيال على الأقل. بكلام أدقّ، التراث الشفوي ذكريات الماضي المعروفة على نطاق واسع أو شامل في ثقافة ما. أمّا تلك الذكريات التي لا تُعرف على نطاق واسع، فيجب أن تُعد «شهادة». فإذا ما ارتبطت بحوادث أخيرة باتت تنتمي إلى التاريخ الشفوي»[28].

(28) David Henige, *Oral Historiography* (London; New York: Longman, 1982), p. 2.

لكنني لا أريد أن أبالغ في دقّة هذا التميز. ففي حين يمكن أن تكون صنوف التميز التحليلية مفيدةً عمومًا، فتسمح ببعض الدقة في تفكيرنا، إلا أنها نشأت في سياقات اختصاصية - وبالتالي اجتماعية تاريخية - معينة. يمكن أن توجد عوائق أمام التفكير الإبداعي. وأنا، بالطبع، غير قادرة على تناول شواغل الأستاذ الأمين مباشرة، لكنني أقول إنني أفهم أن في سياق الدراسات الأفريقية والآسيوية، فإن التراث الشفوي هو مصدر له قدره من مصادر الفَهم التاريخي، وقد تكون صنوف تشابهه مع التاريخ الشفوي أكثر أهميةً من اختلافاته عنه. وتتبع تلك الفروق سيكون نقاشًا مرحبًا به.

2- في شأن التحقق من نوعية المعلومات: هناك حقائق يمكن أن نتحقق منها، كأن يقول رجل مثلًا إنه كان متزوجًا أربع نساء (!)، فيمكننا التحقق من ذلك من سجل الأحوال المدنية. لكن كيف يمكننا التحقق من صحة معلومات شخصية يقدمها الشخص المُقابَل؟

في الواقع، لا يمكن التحقق من بعض عناصر تجربة الفرد، لأنَّ السجل التاريخي صامت؛ وهذا من مبررات التاريخ الشفوي. لكن يجب لخلفية الباحث المعرفية في الموضوع المطروح أن تعطيه إحساسًا عامًا بصوابية تذكّر الراوي، أو على الأقل معقوليته: هل يتوافق مع الإطار العام لما هو معروف عن هذا الموضوع المطروح؟ فإذا لم يتوافق، فلا بد من سؤال الراوي مباشرة عن التضارب الملاحَظ (على سبيل المثال: «سمعتُ من آخرين ... فكيف تفسّر ذلك ...؟» أو «قرأتُ ... فما تفسيرك ...؟»). كما يمكن الباحث أن يتحقق من الاتساق الداخلي في رواية الراوي من خلال مراجعة الموضوع المطروح من زوايا عدة. فإذا كان الموضوع المطروح مشتركًا مع آخرين، فمن الطبيعي حينها جمع الدلائل من المصادر الشفوية الأخرى لمعرفة هل هناك فهمٌ متفق عليه عمومًا.

علاوة على ذلك، إذا كان لدى المقابِل والراوي فهم مشترك للهدف، يمكن المرء أن يفترض أن الراوي يتحدث بحُسن نية وأنه يعرض آراءَه في المسألة المطروحة بأفضل ما يعرفه، وقد يكون ما يعرضه المعرفة الوحيدة

المتاحة. وعلى المؤرّخين أن يبذلوا قصارى جهدهم مع السجل الموجود. وربما يكون جواب الراوي - أكان قابلًا للتحقق منه أم لا - متوافقًا تمامًا مع الموضوع في قيد الاستقصاء.

لا أعني أن على المرء أن يتحقق من كل «واقعة» من وقائع تاريخ شفوي معين. ففي النهاية، نحن نسجل ذاكرة شخص، وما يختار أن يفصح عنه، وما إلى ذلك. وهذه الحقيقة أمر أساس في عملنا. بهذا المعنى، قد نفكر في أن نبدأ من السرد، ونستخدم ذلك لتأطير نطاق بحثنا الواسع، والأسئلة التي نختار متابعتها، وما يمكن التحقق منه أم لا، وهلم جرا. وقد يكون مفيدًا أيضًا أن نتذكر أنّ الاهتمام بالدقة الفعلية في الأمور كلها سمة خاصة من سمات الثقافة الغربية الحديثة، وبالتالي التأريخ الغربي الحديث. وأنا أعرف هذا من تجربتي الشخصية: وُلد جدي في أحد أرياف بولندا في أواخر القرن التاسع عشر، حيث لم تكن تُسَجَّل تواريخ الميلاد. وعلى الرغم من احتمال وجود سجل عماده (قبل أن تدمر اضطرابات القرن العشرين كثيرًا من الأرشيفات)، فإنه لم يكن يعرف يوم ذلك العماد أيضًا أو شهره أو سنته، لأنه كان أميًا، وكذلك أسرته كما يُفترض. لم يكن هذا غير عادي في ذلك الزمان والمكان؛ لكن عندما هاجر إلى الولايات المتحدة، كان عليه أن يحدد ميلادًا وفقًا لما تفرضه المتطلبات الإدارية للولاية. وهكذا ابتكر تاريخ ميلاد، على أساس معرفة عامة أنه وُلد «في أثناء حصاد القمح»، وإحساس عام بالسنّ الذي بلغه.

3- تُعرّفين التاريخ الشفوي بأنه تاريخ «التابع»، الهامشي، والحال ليست كذلك دائمًا. لماذا لا نعتبره طريقة لتوسيع حدود التاريخ إلى حقول أو موضوعات أخرى لم تُوثَّق؟

لا أعرّف التاريخ الشفوي بأنه تاريخ التابع، وبالفعل ليست الحال كذلك دائمًا، فهناك أمثلة عدة: مقابلات ومشروعات وعمليات جمع في التاريخ الشفوي بالغة الأهمية. إنها بالتأكيد ضمن التيار السائد، ومع القويّ. لكنني أعترف أن اهتمامي الخاص كمؤرخة يركّز على ما هو خارج التيار السائد،

ولا شك في أن هذا الاهتمام صبغ العرض الذي قدمته. لكنني أعتذر إذا كنت أعطيت انطباعًا بأن هذا النوع وحده من التاريخ الشفوي هو الذي «يهمّ».

على الرغم من ذلك أقول إن قدرًا كبيرًا من التاريخ الشفوي ركّز على تسجيل أصوات التابعين وحفظها ونشرها، بعد أن كانت غائبة في الأغلب عن سجل ماضينا، وإذا حضرت فبطرائق منحازة ومجحفة (كما في سجلات الشرطة أو سجلات الخدمة الاجتماعية). وكي أردد كلمات السؤال، هؤلاء هم الناس/ التجارب/ الموضوعات التي لم يحتضنها التاريخ، ولم تُوثَّق. لكنني أتفق مع السائل بالتأكيد أن التاريخ الشفوي في الأساس طريقة لتوسيع حدود التاريخ كي يشمل موضوعات لا تُعَدّ ولا تُحصى لم تُوثَّق بصورة كافية.

4- المأسسة توفّر للسلطات إمكانية وضع يدها على المعلومات المستنسخة وتقيّد الاطلاع عليها أو تمنعه. حدث ذلك في أماكن كثيرة. ما تعليقك؟

لا أعرف حالات محددة قيّد فيها من هم في السلطة الاطلاع على النصوص أو منعوه. قد يكون هناك بعض الأمثلة، لكن لا يخطر في بالي أي مثال. أنا على علم برواة يقيّدون الاطلاع على جميع مقابلاتهم أو على أجزاء منها لفترة من الوقت (عمومًا إلى حين الافتراض أن جميع الأطراف قد ماتت، ولحماية أنفسهم وغيرهم من الإحراج)، وهذا من حقّهم، فهم، وفقًا لقوانين حقوق المؤلّف في الولايات المتحدة، مالكو المقابلة، ويمكنهم وضع الشروط للاطلاع إليها. وأنا على علم ببعض الرواة الذين يطلبون أن يجري الاتصال بهم قبل إعطاء الإذن لباحث في استخدام مقابلتهم. ومع أن هذه الممارسة تبدو مقبولة أيضًا، فإنني لا أؤيد المعاملة التفضيلية، أي السماح لبعض الباحثين (أولئك الذين يواتون الراوي) بالاطلاع على المقابلة وحرمان آخرين (أولئك الذين لديهم وجهات نظر مغايرة). أعتقد أن المصادر يجب أن تكون مفتوحة (أو مغلقة) للجميع على قدم المساواة. وأعتقد أن هذا جزء من قواعد الأرشيفيين. وأعرف مؤسسات قد تمنع الاطلاع على مقابلة لفترة،

لأنها تحوي معلومات تشهيرية؛ وأنا أؤيد حق المؤسسة في أن تحمي نفسها من تُهَم التشهير.

لذلك، من دون معرفة ظروف السؤال المطروح أو تفصيلاته، لا يمكنني أن أقول إن من المؤكد، باستثناء الظروف المشار إليها أعلاه أو إذا كان هناك سبب قد فاتني، أنني لا أدعم تقييد الاطلاع أو منعه. بل يمكن أن أصل إلى حدّ القول إن في بعض الظروف، إذا كان فتح مقابلة سبق تقييدها لأسباب مشروعة يخدم المصلحة العامة، فإنني أدعم فتحها. وأعتقد أن المواطنة قد تكون أهم من العلم في بعض الأحيان، لكن هذا مجرد رأي.

هناك، بطبيعة الحال، ما يشار إليه باسم قضية كلية بوسطن، وفيها وَعَدَ المقابِل المنتمي إلى كلية بوسطن الراوي، وهو عضو في الجيش الجمهوري الإيرلندي، بأن تبقى مقابلته مختومة إلى أن يتوفى جميع الأطراف ذوي الصلة. لكن المحكمة طلبت إحضار هذه المقابلة لاعتقادها أنها تحوي دلائل على جريمة قتل ارتكبها الجيش الجمهوري الإيرلندي. وقاومت كلية بوسطن هذا الأمر، وأعتقد أن النتيجة باتت الآن موضع نقاش لأن القاتل المشتبه به توفي منذ ذلك الحين. لكنها تبقى قضية معقدة: أعتقد أن المقابِل أخطأ بوعده أن تبقى المقابلة مختومة. فهو لا يملك هذا الحق، وكثيرًا ما كانت المقابلات عرضة للإحضار أمام المحكمة.

وقف كثير من زملائي العاملين في التاريخ الشفوي مع كلية بوسطن في مقاومتها الإحضار، لشعورهم بأن خضوعها سيكون له تأثير تقشعر له الأبدان في المقابلات، والبحث التاريخي بشكل عام. وأنا أتفهم هذا الموقف، لكنني غير مرتاحة له تمامًا. ولدي استعداد لإجراء مزيد من المناقشة، لكنني أعتقد أن تهم القتل، مهما يكن رأي المرء في الجيش الجمهوري الإيرلندي وقضيته، تبقى خطيرة ولعلها تفوق العلم أهمية. عمومًا، أعتقد في مثل هذا الوقت من تداول المعلومات السريع، أنك إن كنت لا تريد أن يعرف الناس شيئًا، فلا تقلْه، مهما شعرت أن كلامك سوف يكون محميًا.

الورقة الثانية

المخبرون: مؤرخون مثلي مثلك

عبد الله علي إبراهيم

أولًا: نحن أيضًا نعرف الماضي لأننا نحمل جرائدنا في رؤوسنا

تُريد هذه الدراسة تجديد النظر في العلاقة بين الإخباري (Oral Tradition Historian) والمخبر (Informant) في ضوء ما استجدّ لنا من معرفة بالخبر التاريخي بفضل علوم اللسانيات والتواصليات والإثنوغرافيا الجديدة. وهي علوم تجاوزت بنا قَصرَ صلاح إفادات الرواة على النواة التاريخية التي انطوت عليها، والتي يُبَلِّغها الإخباري بعد نزع ما علِق بها من وهم وسهو وتفنن خلال تواترها الشفوي. ومطلب الدراسة أن تؤسس للندية في العلاقة بين الإخباري، المؤرخ الداخل على الحقل؛ والمخبر، مؤرخ الحقل. وسنضرب في الدراسة مثلًا على تطبيق هذه الندية من تجربة شخصية في النصف الثاني من الستينيات عند بحث تاريخ عرب بادية الكبابيش في السودان وكتابته من رواياتهم الشفوية[1].

من المؤسف أن شاغلًا علميًا مثل علم التاريخ الشفوي الأفريقي انقلب على أعقابه في التزام مبدأ التناظر بين الإخباري والمخبر الذي كان في أصله.

---

(1) عبد الله علي إبراهيم، فرسان كنجرت: ديوان نوراب الكبابيش وعقالاتهم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر (الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، 1999).

ونعني بالتناظر هنا طلب المخبر أن يكون نظيرًا للإخباري أو ندًا في العلاقة التي جمعت بينهما في التأريخ لوضع ما. فلا يكون فيها للإخباري اليد العليا لأنه من الخاصة، وتقلّدَ أداة تحليل مهنية معتمدة، وللمخبر اليد السفلى لأنه من العامة، ويحمل أسفارًا لا يدري كنهها يُبلغها للإخباري جزافًا.

سنرجع بطلب التآخي للندِّية هذا إلى لحظة «وجدتها» في بدء علم التاريخ الشفوي الأفريقي على يد المؤرخ البلجيكي رائد علم التاريخ الشفوي الأفريقي جان فانسينا الشاب في خمسينيات القرن العشرين خلال عمله الميداني في الكونغو. إذ توقف أحد مخبريه عن الإجابة عن أسئلته يومًا وخرج على إطار المقابلة الإثنوغرافية قائلًا: «نحن أيضًا نعرف الماضي لأننا نحمل جرائدنا في رؤوسنا». وأنشد قطعًا شعرية قصيرة ليبرهن على صدق دعواه. وسرعان ما تذكر فانسينا بتلك القطع بكائيات مجهولة من قرون أوروبا الوسطى كتب هو نفسه عنها رسالة الماجستير. وتوصل في تلك الرسالة عن نفع تلك البكائيات كمصدر تاريخي متى طبّقنا عليها المنهج التاريخي[2].

على الرغم من مطلب المخبر المتمرد على سجن المقابلة بالزمالة المهنية، لم يُشرّع فانسينا لنديّة الإخباري والمخبر في منهجه الذي استنه في كتابه **التقاليد الشفوية** (*Oral Tradition*) وعاد ليعضّ بنان الندم على سَوْءته هذه كما سنرى. فعدّ المخبر في كتابه المبكر «مكتبةً مرجعية تسير على قدمين»، أي إنه حامل سلبي لأسفار ثقافته العتيقة. ولم يلتفت فانسينا لتنبيهات بعض طلابه مثل غيرالد هارتويغ وبول إروين وباتريك بندر - كودلب[3] لقيمة هؤلاء المخبرين المؤرخين.

أوضحُ آيات استنكافِ الإخباريين زمالةَ المخبرين هو تصنيفُهم، لجهة التعاطي مع صدقيتهم، كموارد أرشيفية لا زملاء. فجعل فانسينا المخبرين

(2) Jan Vansina *Living with Africa*, (Madison: Wisconsin University Press, 1994), p. 17.

(3) Gerald W. Hartwig, «Oral Traditions Concerning the Early Iron Age in Northwestern Tanzania,» *African Historical Studies*, vol. 4, no. 1 (1971); Paul Irwin, *Liptako Speaks: History from Oral Tradition in Africa* (Princeton N.J.: Princeton, University Press, 1981), and Patrick Pender-Cudlip, «Encyclopedic Informants and Early Interlacustrine History,» *International Journal of African Historical Studies*, vol. 6, no. 2 (1973).

طبقات ثلاث: المتخصص الذي يتلقى التقاليد الشفوية بصورة نسقية مثل أن يخضع لتَعَلُّمِها مدرسيًا في إطار بلاط أو عن والد في أسرة تتعهد بحفظ تاريخ جماعة ما وإذاعته، والمخبر شبه المتخصص، فالمخبر الموسوعي الذي يستمد حصيلته من التقليد الشفوي من مصادر شتى ويزاوج بينها. ونجد مؤرخ الحقل أميل إلى الثقة بالمتخصص لأنه الأقرب شبهًا بالمخبر كأرشيف على ساقين(4). لكنه شديد الريبة في المخبر الموسوعي الذي يتلقى تقاليدَه من مصادر عدة فيركبها ليخرج برواية لها من ابتداعه هو. ويبرر فانسينا الظِّنَّة بالمخبر الموسوعي لأنه يزيل التناقضات كلها في تلك المصادر التي استعان بها بعد أن أضاف إليها تفسيره الخاص(5). ولربما نَفَر منه لأنه الأقرب إلى صورة المؤرخين في تركيبهم حصائلهم من البحث والتحليل في سردية متصلة عن الماضي. وليجعل من المخبر آخر مثاليًا نجد فانسينا يصوره كـ «نبيل بدائي» محدود الأفق ومتوسط الذكاء لأن الذكاء، متى نسبناه إليه، سيذهب بخيره الطبيعي. ويقول: المخبر الجيد هو من لا يزال يعيش حياته المعتادة، ويدلي بمروياته من دون كثير رجرجة، ومن يفهم محتواها لكنه ليس شديدَ الذكاء، لأنه متى كان كذلك كان عرضةً للشبهة بتشويهها(6).

من حسن حظنا أن علم التاريخ الشفوي لم يستغرقه وقت طويل ليتجاوز مفهوم فانسينا عن المخبر وروايته التاريخ. فنجد المؤرخ الأميركي هارتويغ مثلًا بعد ست سنوات من صدور التقاليد الشفوية لفانسينا يجادل بأنه لا يصح تصنيف مخبريه من شعب الكيربي التنزانيين الموسوعيين محض مخبرين محسنين بصورة غير عادية لأنهم، في واقع الأمر، ليسوا سوى مؤرخين(7). وساق النقاش عن المخبرين الموسوعيين المؤرخين للحقل بوتائر سريعة ليتصالحوا مع مخبريهم ويتماهوا معهم. ففانسينا مثلًا بدأ كما رأينا بتحفظات

---

(4) Jan Vansina, *Oral Tradition as History* (Madison: University of Wisconsin Press, 1985), p. 37.

(5) Ibid, p. 192.

(6) Ibid.

(7) Hartwig, pp. 198-199.

عُظمى عليهم، واصفًا إيّاهم بأنهم المخبرون الأسوأ من سائرهم لأنهم يتخيّرون تقاليدهم من مصادر شتى. غير أن من مؤرخي الحقل من لم يقبل بقول فانسينا. فالروايات الشخصية للتاريخ، أي التي يرتبها شخص من مصادر مختلفة، ليست بِدعًا ولا سبيل لتفاديها في قول ب. إروين في دراسته عن مجتمع اللبتاكو في وسط مالي[8]. كما اتفق لبندر - كودلب أنه لا سبيل للطعن في صدقية المخبر لأنه بظننا يسقط التقاليد من الدرجة الثانية. ويقول: إن مشكلة التقاليد من الدرجة الثانية المثارة مشكلةٌ مفتعلة لأن جميع التقاليد هي، في واقع الأمر، من الدرجة الثانية[9].

بالنظر إلى ما تقدم، المؤرخ، مفهومًا، رهين ثقافي، أي إنه ما يصلح كمؤرخ في ثقافة ما قد لا يصلح في ثقافة أخرى. فالمخبر لن يكون مؤرخًا إذا فهمنا من المؤرخ ذلك الذي يُعيد بناء الماضي مُوَظِّفًا وسائط التحري التاريخي وقواعد الاستدلال التي تلقاها في الجامعات الغربية. لكن المخبر استحق صفة المؤرخ إذا قصدنا به من يسعى إلى اكتشاف ما حدث بالفعل في الماضي ويُخبِر به بحسب قواعد النظر التاريخي في مجتمعه[10].

إن المخبر مؤرخ مثلنا ما دام وفّر لنا معلومات مفيدة عن الماضي وروى ما عدّه حادثات وأوضاعًا مهمة. والمخبر الموسوعي الذي لعناه يكشف، مثله مثل المؤرخ الغربي، عن ميل ذهني لتركيب الإفادات التي تجمعت لديه وتحليلها لينتج نسخةً من التاريخ عليها بصمته. فالمخبرون والمؤرخون الطاعنون فيهم أنداد لا يقف الواحد منهم تجاه الآخر كـ «هم» و«نحن»، بالتتابع، بل كزملاء في المهنة نفسها: كمؤرخين مهجوسين بمسألة الكتابة عن الماضي.

بدا أن فانسينا وديفيد هنجي المؤرخ في جامعة ويسكونسون ظلا بمنأى عن هذا التغيير المبتكر في النظرة إلى المخبر. فحذّر هنجي المؤرخين الذين

(8) Irwin, pp. 23-33.

(9) Pender-Cudlip, pp. 198-199.

(10) لتحسين الفهم لمفهوم المؤرخ كابن ثقافته لا محيص، انظر: Irwin, pp. 23-27 and 34.

يأخذون برواية المخبر الموسوعي بمخاطر ترك وظيفتهم كمفسرين للتاريخ والتحول إلى محض مدوّنين له[11]. وتمسك فانسينا، من الجهة الأخرى، بموقفه الأول ليقول إنه ربما كان المخبرون الموسوعيون مهمين كمؤرخين لكن قيمتهم كمخبرين ليست بالأهمية ذاتها. فالمخبر الذي يستلف إفاداته من تقاليد شتى وبغير تمييز يتهدد مهمة المؤرخ بالخطر. إذ قبل فانسينا بالمخبر كمؤرخ، لكنه مؤرخ خطر على التاريخ[12]. وهذا من قولنا في السودان «يَفلِق ويداوي»، أي إنه يشج رأسك ثم يأتيك بالدواء.

هدأ روع فانسينا الإخباري من المخبرين رويدًا رويدًا وأظهر فهمًا أفضل لهم في الطبعة المنقّحة لكتابه الأول التي صدرت بعنوان **التقاليد الشفوية كتاريخ** (*Oral Tradition as History*). وقبل أن نأتي إلى آيات ما استجد لفانسينا من سماحة حيال مخبرية نعرض لتطور في المباحث الفلسفية التي جعلت تلك السماحة ممكنة. ومتى بحثنا عن ظِنَّة الإخباريين في المخبر لأدائه الشفوي لن نجد لها إطارًا لسانيًا وفلسفيًا دالًا على فهمها، وعن مفض للتخلص منها، أفضل مما جاء عند إيميل بنفست اللغوي البنيوي الفرنسي. فرّق بنفست بين التاريخ (Historie) والخطاب (Discours)، ففي التاريخ سرد لحوادث الماضي، أما الخطاب فتأدية (Performance) ذلك السرد بوصف الأداء علاقة في التواصل بين متكلم وسامع[13]. وساقت شبهة الإخباريين في الأداء - الخطاب لصرف النظر عن الميزات الأدائية الديالوغية الخطابية التي تسيل بها تقاليد الماضي إلى الحاضر على لسان الإخباريين المؤديين. وسنهدر، متى وطّنا دراستنا للسرد الشعبي حصريًا على سردية التاريخ كنص، ملمس هذه السردية وسياقها، حاصرين أنفسنا في نظم للغة خلت من فعل الحاضر و«أنا» المُخَاطِب وغيرها. وبالنتيجة نوجد وضعًا سرديًا زائفًا ومثاليًا تعيش فيه سردية الماضي مبرأةً من

---

(11) David Henige, *Oral Historiography* (London; New York: Longman, 1982), p. 52.

(12) Vansina, *Oral Tradition*, p. 65.

(13) Barbara Babcock-Abrahams, «The Story in the Story: Metanarration in Folk Narratives,» *Studia Fennica*, vol. 20 (1976), p. 178.

وعثاء الخطاب الذي هو الوضع الطبيعي للغة[14]. ويفسر إهمالنا الجانب الخطابي من السرد طوال استهانتنا بالميتاسرد (Metanarration)، أي تلك الصيغ في الخطاب التي يُعَلق بها السرد على السرد نفسه. فأكثر هذه الصيغ لا ينتمي إلى سرد التاريخ كما سنرى جليًا في هذه الدراسة.

لما انصرف الإخباريون من الخطاب مركزين على التاريخ في الإفادات جعلوا مرتجع (Referent) هذه الإفادات أكثر همهم. وحملهم على ذلك نهج عقلي منطقي صوّر لهم أن مهمتهم «عقلنة» تلك الروايات بتحري أغاليط التواتر واصطناع المؤديين ليرتقوا بها مراقي الوثيقة المكتوبة الصدوقة. وبناء عليه كان تركيزهم على مرتجع الإفادة، أي نواتها التاريخية، لا على كيفية تشكلها في علاقة مع مُنصِتين.

أظهر علم التاريخ الشفوي المتأثر بمنهج المدرسة التاريخية الجغرافية الأوروبية (المدرسة الفنلندية) عناية قصوى باسترداد الرواية الأصل، موضوع أي إفادة تاريخية[15] التي تخضع بنظر المؤرخين للتشويه المقصود وغير المقصود بيد المخبرين في سلسلة الرواة أو السند[16]. ويُصَعِّبُ بالطبع الرواة الأذكياء مهمةَ الاسترجاع تلك وهم الذين بوسعهم، لجِبلتهم الفنية، إفساد الإفادة النواة في الخطاب. ومن أجل استعادة الرواية المرجع ينظر المؤرخون في صور الإفادة كلها موضوع البحث ويخلصون من خلال المقارنة التاريخية الجغرافية إلى صورة افتراضية لتحديد مكان مولدها ومساراتها ومنعطفات انتشارها. ويطلقون على هذا المُصطنع المستعاد الافتراضي «الطراز المنشئ» (Archetype). فهذا الطراز ليس هو الراوية الأولى للإفادة، لكنه شغل المؤرخ ليحصل على صورة قريبة منها[17]. وصفوة القول هنا، يريد المؤرخون بهذا الشغل استنقاذ التاريخ من الخطاب، أي سحب الإفادة البكر من سياق

---

(14) Babcock-Abrahams, «The Story in the Story».

(15) Vansina, *Oral Tradition*, p. 2.

(16) Ibid, p. 76.

(17) Ibid, p. 13.

التواصل، وهو بحث قال عالم الفلكلور المصري حسن الشامي إنه لم يقُد إلى شيء وما عاد من شاغل الباحثين في الحاضر[18].

خطا فانسينا خطوات عملاقة من التاريخ إلى الخطاب في الطبعة المنقحة جذريًا لكتابه **التقاليد الشفوية** المعنونة **التقاليد الشفوية كتاريخ**. وبدا شديد التصالح مع التاريخ كخطاب وقَبِله كفكرة لا مهرب منها على الرغم من أن اشتغاله لا يزال بتأثيرات ما للخطاب على التاريخ من تشويه وتزوير[19]. فواصل في كتابه استخدام المصطلحين بما انطويا عليه من حُكم قيميٍّ مسبق، لكنه استقدم مصطلحات أقل مضاضةً قيمية لوصف تأثير الخطاب في التاريخ[20]. فهو يقر بأن كتابة التاريخ لن تتحقق بغير الخطاب. كما يقر بأن الإفادات كلها ذات صلة بالحاضر كما هي بالماضي. ولهذا وحده بقيت فينا ولم تهلك. واتفقَ له كذلك أن السند أو الخطاب هو الطريق التي تكتسب بها هذه الإفادات معناها وتُرَاكمه. فالروايات الشفوية، في قوله، منتوجُ تأملٍ للناس متصلٍ بالماضي. وهدف هذا التأمل الذي لا ينقطع ليس تبيّن ما حدث فعلًا، بل لنَطّلع على ما وقع في الماضي، ونعتقد بحقيقته، ونقف على مساسه بحاضرنا[21]. وبناء عليه عَدَّل فانسينا إلى حد كبير مسعاه القديم لصنع طراز منشئ كما مر من مقارنة يجريها بصور الإفادات المختلفة في التقليد[22]. كما اتفق له أن المغايرات في السرد إنما تؤسّس على المغايرات في الخطاب. إذ ما عدنا نقارن صور الإفادة المختلفة لنصطنع أصلًا لها كلها تفرّقت منه بحسب مفهوم الطراز المنشئ. نحن نعقد هذه المقارنة الآن لبسط حقل خطابي بأكمله تكون به كل صورة من صور الإفادة موضوع تحرّينا عضوًا أصيلًا فيه. وعلى الرغم من أن فانسينا ظل

---

(18) حسن الشامي، «الموتيف والطراز: مفاهيم أساسية لتحديد المأثور الشعبي الشفهي ودراسته،» **مجلة الخطاب الثقافي**، العدد 2 (خريف 2007)، ص 3.

(19) لمزيد من التفاصيل، انظر: Vansina, *Oral Tradition*, pp. 106-108 and 145 in particular.

(20) Terms like «Mask» and «Face»; «Alteration,» and Others, in: Vansina, *Oral Tradition*, pp. 31 and 93-94 sqq.

(21) Ibid, pp. 91 and 187.

(22) Ibid, p. 52.

على شبهته في صدقية المخبرين، إلا أنه تماهى معهم في وجوه مميزة عدة، كما تواضع على التكامل الخطابي للروايات الشفهية، بل نظر بإيجابية إلى السعة والمسارات الثقافية التي يتجمّر فيها المخبر لينتج لنا سرديَّته التاريخية. فيخلص إلى قبول المخبر بوصفه مؤرخًا من نوع ما: يترتب عن هذا أن التقاليد الشفوية ليست مصدرًا للماضي فحسب، بل هي علم «تاريخنجي» (ولا يجرؤ المرء ليقول علم تاريخي) للماضي؛ فالروايات الشفوية ليست مصدرًا خامًا للتاريخ. إنها افتراض شبيه لتفسير المؤرخ نفسه للتاريخ[23].

غير خافٍ أن عبارة فانسينا أعلاه الصريحة عن نفع المخبر وتاريخه أفقدت تمييزه القديم بين المخبر والمؤرخ وجاهتَه ومنطقه. فبوصف التاريخ الشفوي بـ «التاريخنجي» (أي دون التاريخانية درجات بغير حيثيات من فانسينا واضحة) كخطاب حاق في الوقت نفسه، يقترب فانسينا من مفهوم ميشال فوكو للتكامل الخطابي للخطاب. فهذا التكامل عند فوكو هو جوهر فرادة خطاب بين سائر الخطابات الأخرى. فلا يكون خطابًا إلا فريدًا بينها لا يخطئه المرء من بين الخطابات الأخرى التي يحتل بينها، وفي علاقة معها، منزلة لا يطمع فيها خطاب آخر[24]. وعليه فالتقاليد الشفوية ليست مادة مبذولة يعمل فيها المؤرخون عينهم الفاحصة المسماة آلة النهج التاريخي. ومما تقدم نرى تصالحًا بين المؤرخ في الحقل الذي يتلقّى إفادات المخبرين في مقابلاتهم المعروفة والمؤرخ في الحقل بصفته واحدًا من علماء التاريخ المنشغلين بإنتاج افتراضات عن التاريخ.

إذًا، تاريخ الحقل مما يُنقَله (Relayed) المخبر إلى المؤرخ في حين ظننا قديمًا أنه مما يرويه (Related) له، فإذا قلنا إن المخبر يروي لمؤرخ الحقل أخباره صار المخبر بذلك «مكتبة على ساقين» بحق يعرض ما عنده على مؤرخ الحقل ثم يتوارى بحكاياته في انتظار مؤرخ آخر يرويها له. وبهذا نلغي دور المخبر

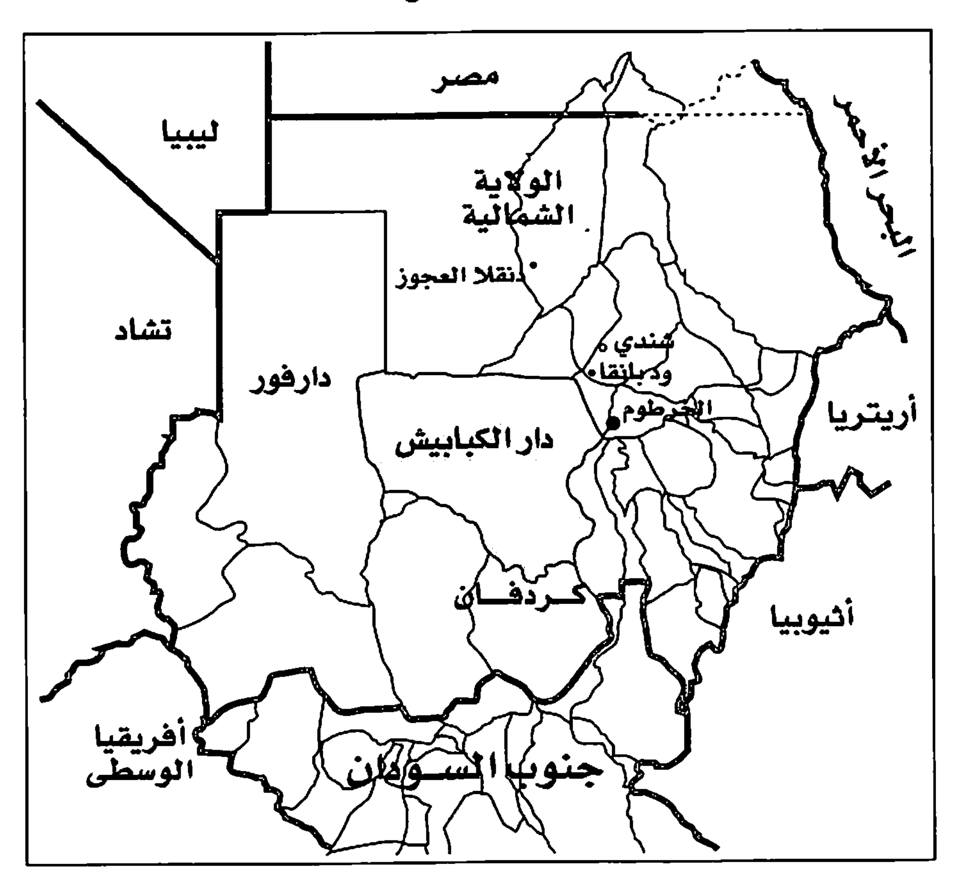
(23) Vansina, *Oral Tradition*, p. 196.

(24) Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge and the Discourse on Language*, Translated from the French by A. M. Sheridan Smith (New York: Pantheon Books, 1972), p. 28.

بوصفه مؤرخًا مستحقًا في الحقل يظل يشتغل بتقاليده لصوغ سردية تاريخية لجماعته وفق ما يتفق له. إذ تبدأ التاريخانية من حيث انتهت التاريخنجية. وهذا ما يمكن استنباطه من القصة التالية عن هجرات الكبابيش إلى شمال كردفان (الخريطة (2-1)) من الكيفية التي عَرَضت في روايات عدة لمخبرين بصور مختلفة ودايولوغية.

الخريطة (2-1)

دار الكبابيش



تؤرخ الدراسة لهجرة عرب الكبابيش السودانية، بقيادة فرع النوراب الحاكم فيهم إلى يومنا هذا، من حول دنقلا في شمال السودان إلى دارهم الحالية في شمال كردفان. ونركز في دراسة هذه الهجرات على وجه الخصوص بعلاقتهم

بالرازقية الذين هم وبيت دين وولاية على النيل في ولاية النيل الحالية، ممن ينتهي نسبهم إلى الجد المؤسس الشيخ عبد الرازق أبو قرون (ت 1659 - 1660). وتتناول الدراسة الهجرات الأولى لعرب البادية الكبابيش في السودان كما يجري نقاشها بين رُواة الكبابيش أنفسهم ويختلفون فيه خلافًا كبيرًا. وكان إغراءً أن عُدَّ هذا الخلاف اضطرابًا وتخليطًا لا يُستغرب مثله من العامة والأميين كثيرًا. وسترى من الدراسة كيف تجنبت هذا المنزلق تجنبًا حَسَّنتُ به فهمي للمخبر وجعلته مؤرخًا مثلي مشغولًا بالسردية التاريخية لا مجرد ماكينة تاريخ تضخ للمؤرخ مأثور السلف. وأعانتني على استِتباب هذه الندية مع رواتي مناهج اللسانيات الحديثة التي ردّت الاعتبار إلى الخطاب. وهو حاضن العنعنة في المجتمعات الأمية أو السابقة للكتابة، أي التي لم تعرف لغاتها طريقها إلى التدوين. ومتى رددنا الاعتبار إلى الخطاب تغيّرت نظرتنا إلى التاريخ الذي انطوى عليه. إذ ما عاد التاريخ فيه نواة مستكنة في الإفادات نحصل عليها بعد غربلتها بمناهج النقد التاريخي المعروفة، فنأخذ النواة التاريخية ونترك ما عداها. وحملنا اكتشاف عوالم الخطاب إلى التواضع إزاء المخبر بوصفه مؤرخًا مستحقًا، بل سنرى كيف ساقتنا هذه الإجراءات المستجدة إلى الكشف عن مدرسة الكبابيش التاريخية وتياراتها وجدلها الخصيب.

ثانيًا: عن الكبابيش

أُعَرّف هنا بالكبابيش بالقدر الذي يستبين به القارئ ما تشير إليه الدراسة من أسماء ومواضع. فتقع دار عرب الكبابيش في شمال كردفان. وكردفان هي الولاية التي في وسط الإقليم الغربي في السودان. وتمتد بادية الكبابيش من غرب أم درمان، المدينة التوأم للخرطوم العاصمة، إلى الحدود بين ولايتي كردفان ودارفور غربًا، وتتصل بليبيا شمالًا عبر الصحراء. ويبدا أن الكبابيش كانوا جماعة من البدو حول مدينة دنقلا القديمة الواقعة جنوب دنقلا الحديثة حاضرة الولاية الشمالية المحادة لمصر جنوبًا. والاسم، الكبابيش، مشتق من عمل هذه الجماعة في الكباش. وقال شارل بونسيه (جاء إلى السودان في

عام 1699) إنهم كانوا سادة خلاء المدينة لا يجرؤون مع ذلك على الهجوم عليها على الرغم من أن تحصيناتها غير محكمة جدًا. وكانوا يدفعون قليلًا من المكوس لحاكم دنقلا[25]. ويبدا أن جماعة كبابيش شمال كردفان (إذ لا يزال ثمة كبابيش في جهة دنقلا) انشطرت من تلك الجماعة. ووصفها جيمس بروس (1730 - 1794) بأنها غزيرة العدد أجلت أعراب صحراء بيوضة عنها وحلّت محلهم. وقال إن حركتها تمتد في الصحراء الكبرى حتى حدود مصر[26]. وأوحى أن جماعة كبابيش شمال كردفان هربت من دولة الفونج (1405 - 1821)[27] التي كانت لها الولاية على دنقلا. وقال إنها تركت مواقعها القديمة في آخر القرن الثامن عشر هربًا من «الحصان الأسود» الذي يُطلق على خيالة الفونج[28]، بل كانت تربط للقوافل التي تقطع صحراء بيوضة في طريقها إلى مصر[29].

الأغلب أن الكبابيش جماعة تاريخية لا قرابية تكوّنت حول مأثرة فرع النوراب الذي قادهم إلى بسط نفوذهم على هذه الدار الواسعة التي انتزعها لهم من أنياب أقوام كثيرين. وتتكوّن الكبابيش من سبعة وعشرين فرعًا، أهمهما لغرضنا النوراب وهو بيت الحكم للكبابيش منذ القرن الثامن عشر إلى يومنا

(25) Charles J. Poncet, *A Voyage to Æthiopia, Made in the Years 1698, 1699, and 1700. Describing Particularly that Famous Empire* (London: W. Lewis, 1709), and William Foster, *The Red Sea and Adjacent Countries at the Close of the Seventeenth Century as Described by Joseph Pitts, William Daniel, and Charles Jacques Poncet*, Works Issued by the Hakluyt Society: 2d Series; no. 100 (London, Printed for the Hakluyt Society, 1949), p. 100.

(26) James Bruce, *Travels to Discover the Source of the Nile, in the Years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772, and 1773. In Five Volumes. By James Bruce of Kinnaird, Esq.. F. R. S.*, 5 vols. (Edinburgh, Printed by J. Ruthven, for G. G. J. and J. Robinson, London, 1790), p. 215.

(27) أول دولة نشأت في السودان في عام 1405 على النيل الأزرق تحت تأثير قدوم الإسلام والهجرات العربية منذ القرن الثامن الميلادي. توطدت في عاصمتها سنار وخلفياتها التاريخية وتكوين أهلها الإثني موضوع جدل تاريخي. وهي معروفة بـ «السلطنة الزرقاء» في معنى سواد أهلها. وكذلك يدور النقاش حول طبيعة التحالفات التي عقدتها مع العرب حتى أسقطا دولة المقرة المسيحية التي كانت عاصمتها سوبا إحدى ضواحي الخرطوم حاليًا. ولاقت المملكة التي اصطرعت مكوناتها اصطراعًا تاريخيًا طويلًا، زوالها في عام 1821 على يد جيش محمد علي باشا والي مصر الذي قاده ابنه إسماعيل.

(28) Bruce, p. 281.

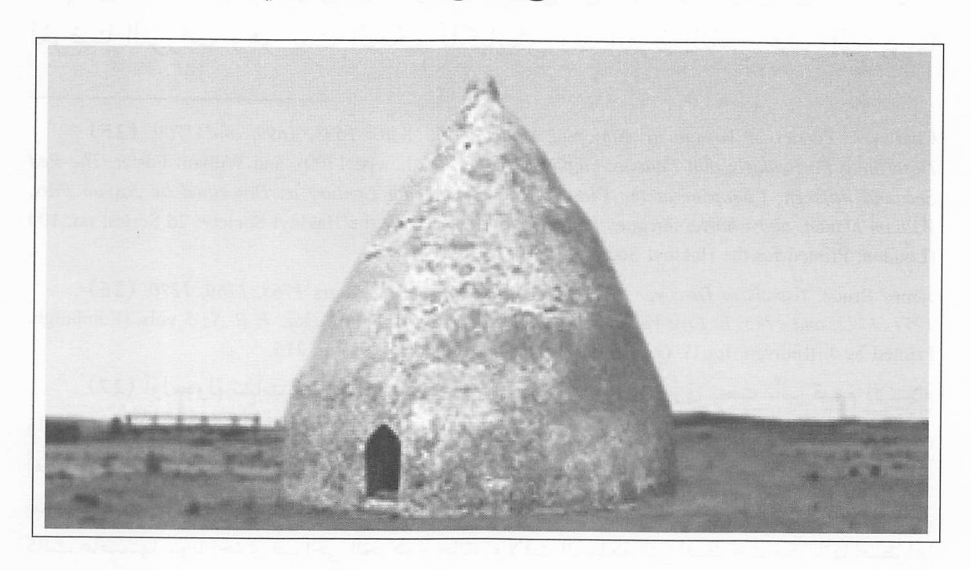
(29) Ibid, p. 298.

هذا. والنوراب أصلًا ذرية مزارع من قرية شرق العفاض على النيل جنوب مدينة دنقلا، جاء إلى الكبابيش وبقي نسله فيهم. ويشمل النوراب أفخاذًا سترد في البحث هي أبو شاية ودار أم بخيت ودار كبير ودار سعيد وأولاد فحل وأولاد قريش وأولاد عوض السيد. وسيرد ذكر فروع أخرى من الكبابيش هي الكبيشاب والعطوية في مبحثنا.

نشير، لمصلحة الدراسة أيضًا، إلى جماعة الرازقية بين النوراب وهم ذرية رجل صالح من دوحة الولي القادري الرازقي صالح ود بانقا (1681 - 1754). وله قبة ومزار في ولاية النيل حاليًا شمال الخرطوم (الشكل (2-1)). وتَحور النوراب والكبابيش للولي في سياق رحلاتهم من دنقلا إلى شمال كردفان في ملابسات هي مادة هذه الدراسة. ثم أقام أحد أحفاد الولي في يم النوراب وتزوّج منهم وصارت ذريته تعرف بـ «الرازقية» الذين لا يزالون شعبة في فرع النوراب.

الشكل (2-1)

صورة لقبة الشيخ صالح ود بانقا الرازقي



لعل المَقبض في تحليل سياسة الكبابيش واقتصادهم هو سيطرتهم على طريق القوافل التجارية من مصر وإليها التي تنشأ من مراكز على النيل وكردفان

ودارفور[30]. وتحكّمت منافعهم من هذه التجارة في تاريخهم خلال فترة الحكم التركي في السودان (1821 - 1885) ودولة المهدية (1885 - 1898)، فوظف الكبابيش موقعهم وسعيتهم من الإبل في تلك التجارة. ولم ينصفهم الحكم التركي، فأرخص أجرهم فتمرّدوا حتى وصل معهم محمد علي باشا شخصيًا إلى اتفاق مجز للنقل في القوافل خلال زيارته إلى السودان في عام 1839 وأنعم على شيخهم فضل الله ود سالم (ش 1832/ 33 - 1875) برتبة البكوية. ولهذا تباطأ الكبابيش في تأييد المهدية التي أرادت اقتلاع حكم الترك. فقتلت زعيمهم الشيخ التوم ود فضل الله (1883) لعلاقته الوثيقة مع خصمها مصر، وغصبت قسمًا من قبيلته على الهجرة إلى أم درمان، عاصمتها، ليكونوا رهن الإشارة للجهاد. وبقي قسم منها يناطح المهدية أعوامًا حتى أخمدت تمرّده. وأفقرت إجراءات التجريد والتغنيم والحرب والتهجير الكبابيش جدًا. ونشأ الشيخ علي التوم (1873/ 74 - 1938)، زعيم الجماعة بعد قضاء الاستعمار الإنكليزي على المهدية في عام 1898، في أم درمان، وكان نصيرًا كبيرًا للإنكليز حتى لقّبوه «سير» (Sir).

ثالثًا: «الناقة» و«رأس الهام»
تياران في مدرسة الكبابيش التاريخية

تميل الروايات التي تحكي علاقةَ الكبابيش بالرازقية إلى ترتيب نفسها بما يغري تصنيفها إلى طائفتين لغرض التحليل التاريخي. فتتفق المدرستان في أن منشأ أهلهما كان ببلدة دنقلا التاريخية عند منحنى النيل المعروف في شمال السودان. لكنهما يختلفان في شأن مسارهم في نهاية القرن الثامن عشر من دنقلا إلى مرابعهم الحالية في شمال كردفان وفي ما تعلق بملابسات الصلة بالرازقية وتوقيتها بالذات.

(30) لمرجع وافٍ عن طرق التجارة المذكورة انظر: Anders J. Bjorkelo, *Prelude to the Mahdiyya: Peasants and Traders in the Shendi Region, 1821-1885*, African Studies Series; 62 (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

سَمَّيتُ الطائفة الأولى مدرسة «رأس الهام» والأخرى مدرسة «الناقة»، وسيرد شرح منشأ المصطلحين قريبًا. يتفق سائر رواة طائفة رأس الهام على أن صلة الكبابيش بالرازقية قديمة وترجع إلى القرن الثامن عشر، لكنهم يختلفون في توقيت العلاقة بالنظر إلى من عقدها من مشايخهم. يؤرخ فريق منهم لها بالنصف الأول من القرن الثامن عشر، بينما يوقتها الفريق الآخر بالنصف الثاني منه. فالرواة القائلون بتقدمها يقولون إنها بدأت بعلاقة بين الشيخ صالح ود بانقا الرازقي وزعيم الكبابيش النورابي فضل الله ود محمد (1750 - 1780) أو ربما والده (1720 - 1750). فتزعم الرواية أن فضل الله لم يكن له ليصير زعيمًا للكبابيش لولا بركة الشيخ صالح الرازقي. فيروون أن أم زمل بنت العاني، زوجة شيخ الكبابيش محمد ود علي ود كرادم (1720 - 1750) كانت مقلقة المضجع لشك أولادها، علوبة وفحل وأبو شاية وعوض السيد، في أن يكون أخوهم فضل الله ابن سفاح. وحرضتهم على ذلك الاعتقاد ضرّة عقيم لأمهم. وأزمع الأخوة قتل فضل الله وترصدوا غيبة أمهم، على حرصها، وأغرقوه في إناء لبن. لكن الأم عادت، وأدركته وانتشلته، وحملته إلى الشيخ صالح ود بانقا ودعت على نفسها طلبًا للبراءة من الوزر: «فضل الله كان فوق ألمي والعيش زايده بي شي لا يشفع ولا ينفع. وكان فوق محمد (أبوه) زيادتو عيل ألمي والعيش يشيلو ويديرو»، أي إنها لم تزد على ماء بعلها شيئًا غير الطعام والشراب لتحبل بفضل الله. فإذا كذبت فهي تدعو الله على فضل الله ألا يجعله شافعًا ولا نافعًا. وهي تدعو الله إن صدقت ليُمَكِّن فضل الله من إخوته فيزيح الشيخ منهم، ويحل محله. وشهد الشيخ صالح ببراءة أم زمل، وأسبغ بركته على فضل الله الذي تمكّن من أخذ الشياخة من أخيه علوبة حين جاء الوقت.

أما الفريق الآخر من طائفة رأس الهام فيقول إن العلاقة بين الجماعتين أحدث مما قال به الفريق الأول. فينسبها إلى ابن الشيخ فضل الله وهو الشيخ الساني (1780 - 1803) على استحالة معاصرته الشيخ صالح بانقا الرازقي الذي توفي في عام 1753. وحكى قصة هذه العلاقة رواة من النوراب والرازقية ومنها استمدَّت اسم «رأس الهام» الذي أطلقته على هذه المدرسة

بشقيها من مؤرخي الكبابيش. فتقول الرواية إن الكبابيش عاشوا في عهد الشيخ الساني بسهل البطانة الذي يقع بشرق النيل. والبطانة كانت ولا تزال دارًا لعرب الشكرية. وبدا أن الشكرية لم ترحب بوفود الكبابيش إلى موطنهم خصمًا على مائهم وكلأهم. فطلب رأس الهام، حارس بئر من آبار الشكرية، رسمًا من الكبابيش قبل سقيا قطعانهم. واختلف الكبابيش معه، ورفضوا دفع الرسم، واعتركوا معه، فقتلوه. وخشية من مغبة ردة فعل الشكرية لاذ الكبابيش بحرم الشيخ صالح بانقا الرازقي القريب من البطانة على النيل. ونَجَدَهم صالح، وثبتهم ببركاته، وحماهم ووقف على سلامة عبورهم النيل من ضفته الشرقية إلى الغربية في وجهة شمال كردفان التي صارت دارهم إلى يومنا هذا.

لم تنته متاعب الكبابيش عند ذلك الحد، إذ هجم عليهم في غرب النيل جماعة السواراب وهم من بدو شعب الشايقية الذين يعيشون على منحنى النيل الأوسط المعلوم جنوب دنقلا. فسارع الشيخ صالح بانقا إلى نجدتهم للمرة الثانية بالبركة وأعانهم على هزيمة السواراب. وتُفَصِّل رواية من هذه الفئة في كرامة الشيخ فتقول إنه منع سيوف السواراب من أن تخرج من أغمدتها حتى استطاع الكبابيش قتلهم بالحراب. فواضح من هذه الرواية عن رأس الهام أن صلة الكبابيش بالرازقية حصلت في شياخة الساني وليس والده الشيخ فضل الله أو جده الشيخ محمد، كما في الراوية الأولى، على الرغم من أن الساني، كما تقدم، لا يجايل الشيخ صالح بانقا الذي قيل إنه مَكَّن للشيخ الساني من عبور النهر هربًا من الشكرية.

ترد رواية عن قِدَم علاقة النوراب بالرازقية فيها تنويع طريف على سكنى الكبابيش بسهل بطانة الشكرية ونجدة الرازقية لهم. فتقول الرواية إن ابن الشيخ الرازقي صالح بانقا المسمى بانقا أظهر كرامة ردت لامرأة كباشية مالها - نياقها فصار بفضلها «ينده» (يُنادى، يُدعى في الملمات) بـ «بانقا الهبّار: هبّار العِقل بي نار الزِّبِلْ» (الروث). ونشأت العبارة في ملابسات مخاشنة بين الشكرية والكبابيش قبل أن يقطع الكبابيش النيل إلى الغرب كما مر. «كَتَل» (قتل، نهب) الشكرية إبل تلك المرأة الكباشية ووقف جملُها الفحل وحده يقرعهم

(يصدهم عنها ويحول دون سرقتها) و«الضحوة» (ضحى) كاملة، لكن الشكرية تغلّبت عليه وذهبت بالإبل. فجاءت الكباشية للشيخ بانقا محتجةً بسبق جملها له في الدفاع عن الإبل، فطلب منها أن تذهب وترقد في مراح إبلها. وسرعان ما جاءتها إبلها المسروقة وهبرت عقلها أمام بيتها في الصباح. وبِنِسبَة الرواية صلة النوراب والرازقية إلى ابن الشيخ صالح بانقا الرازقي نكون تقدمنا جيلًا عن أبيه بما قد يقوي أن يكون الشيخ الساني هو النورابي الذي أقام تلك العلاقة مع الرازقية أول مرة. بانقا ود الشيخ صالح بانقا ربما أدرك الشيخ الساني وهو في مغرب عمره، بما يجعله بمنزلة الوالد للشيخ الساني النورابي. وفي تواتر القول في تلك الروايات عن قيام الشيخ الرازقي بتمكين الكبابيش من عبور النيل من الشرق إلى الغرب آمنين ذاكرة دقيقة عن بلدة الرازقية، ود بانقا الحالية التي كانت مشرعًا تقطع عنده القوافل القادمة من الجنوب نهر النيل إلى غربه ثم عبر صحراء بيوضة إلى مصر[31].

ما تتفق في شأنه الروايتان من طائفة رأس الهام مع ذلك هو أن الكبابيش نزحوا من موطنهم الأول من حول دنقلا إلى البطانة في طريق أو آخر نترك تفصيله لموضع آخر من الدراسة قبل حلولهم دارهم الحالية في شمال كردفان. وتتفق الروايتان كذلك في أنه انعقدت بينهم، وهم في البطانة، وبين الرازقية علاقة روحية على الرغم من خلافهما في شأن هوية شيخ الكبابيش أو شيخ الرازقية اللذين أسسا العلاقة الموصوفة. وبغض النظر عن هذا الخلاف أيضًا يمكن القول إجمالًا إنه كان من الملائم لقبيلة يتناوشها الطامعون من جهة دنقلا وصحراء بيوضة و«خشيمات (تصغير خشم بمعنى فم وجمعها) البحر» (المنافذ للنيل)، أن تتصل بهذا البيت الديني لحظوِه بالقبول عند ملوك الجعليين[32]، خصوصًا في عهد خلافة الشيخ صالح ود بانقا الذي كان يؤهل نفسه ليبز منافسيه في شُعب الطريقة القادرية لمنصب الخلافة الكبرى فيها[33]

---

(31) Bruce, p. 290.

(32) Ibid, pp. 288 and 527.

(33) حسن محمد الفاتح قريب الله، «التصوف في السودان إلى نهاية عصر الفونج» (رسالة ماجستير، جامعة الخرطوم، 1965)، ص 203.

بكرم استحق عليه لقب «جبل اللقمة» (أي إن طعامه للأضياف كالجبل لا ينفد ولو كثر الآكلون)، وكان حال السلطة الزمنية من العسف والانفراط آنذاك، إذ جرى تنبيه الشيخ صالح ود بانقا ذاته في موضعين من ترجمته في كتاب الطبقات إلى الاشتغال بالآخرة ونبذ الدنيا[34].

أما الطائفة من مؤرخي الكبابيش التي سميتها «الناقة» فتنسب هجرة الكبابيش جنوبًا من جهة دنقلا إلى شمال كردفان إلى تتبعهم أثر ناقة لهم ضلّت. وساقهم بحثهم المضني عنها إلى أرض كردفان وأعجبهم طيب مرعاها حتى تركوا موطنهم حول دنقلا وانتقلوا إليها وأقاموا فيها. تقول رواية الناقة إن شيخًا من النوراب على الكبابيش[35] كان يبحث عن ناقة ضلّت، فنزل بفريق لعرب الجموعية به جريح علم أنه أحد ضحايا معركة تدور لوقتها بين الجموعية وعرب بني جرار. غَشِيَ الشيخ سالم مكان الدواس على حصانه وسأل المتحاربين إن كانوا عثروا بناقة فوقها الباعج والضرعات (وهو وسم إبل فرع النوراب في الكبابيش) فاستحقروه وطردوه، وفر من وجههم، ثم عاد قائلًا «كنجرت» وكر عليهم. و«كنجرت» «كود» في عوائد للكر والفر لفرسان الكبابيش. فهم متى لاقوا قومًا خادعوهم بالفرار من وجههم ثم قال قائدهم «كنجرت» فيعوج النوراب على خصمهم ويكرون عليه. وهكذا عاد الشيخ النورابي بعد فراره وفاجأ الجموعية وقتل منهم. وعاد ثانيةً وفعل فعله. ثم عاد ثالثة ووجد الجموعية ناصحًا في شائب طلب منهم أن يدلّوه على ناقته التي كانوا أخفوها لكفه عن القتل. وحين انتهى الشيخ النورابي إلى أهله حدثهم عن البلد وخيره وحربه ونزح بهم إليه. ومفاد هذه الرواية أن الكبابيش بقيادة النوراب هاجروا في طريق غربية عبر صحراء بيوضة (التي تقف بين دنقلا وكردفان) إلى شمال كردفان من دون مرور بالبطانة شرق النيل. وهنا، في

(34) محمد النور ود ضيف الله، كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان، تحقيق يوسف فضل حسن (الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للتأليف والنشر، 1974)، ص 242.

(35) وجاء الرواة بطائفة من الشيوخ في تعيين الشيخ الذي تتبع أثر الناقة: محمد ود علي (1720-1750)، الشيخ الساني ود فضل الله، والشيخ سالم ود فضل الله (توفي 1832).

محوها أي أثر لسهل البطانة وعربه الشكرية في هجرة الكبابيش إلى شمال كردفان، تكمن قيمة هذه الشهادة لمبحثنا في علاقة النوراب والرازقية.

نجد طائفة الناقة من جانبها تقول أيضًا بصلة للكبابيش والرازقية، لكن تؤرخ لها في وقت متأخر عما وجدناه في رواية طائفة رأس الهام، فتقول إن الصلة بينهما نشأت في القرن التاسع عشر بين حفدة الشيخين صالح بانقا وفضل الله ود محمد النورابي. ودرج الشيخ بانقا ود حسن الرازقي (1766 – 1826) على زيارة الشيخ الساني ود فضل الله. وطلب الشيخ الساني ذات مرة من الشيخ الرازقي أن يترك في النوراب ابنه عبد الرحمن ليرشدهم في الدين[36]، ووافق الشيخ الرازقي. وجاء عبد الرحمن للنوراب وبقي بينهم ونسله بادية مثلهم وشيوخًا روحيين لهم. وتتفق رواية رأس الهام ورواية الناقة في النشأة المخصوصة للرازقية البادية ويختلفان في شأن ما إذا كانت ثمرة علاقة تالدة بين الجماعتين أم طارفة. فرواة الناقة يقولون إن العلاقة بين الكبابيش والرازقية بدأت بعبد الرحمن وأبيه في النصف الأول من القرن التاسع عشر في حين تقول رواية رأس الهام إن وفود عبد الرحمن إلى الكبابيش كان تطورًا نوعيًا في علاقة روحية قديمة نشأت في القرن الثامن عشر.

لا شك في أن تقسيم التدوين التاريخي إلى تقاليد مستقلة منقطعة كقولنا هنا بطائفة رأس الهام والناقة مما يوجب الحذر. فالمخبر يترحل من تقليد إلى آخر بحرية، وقد يمزج بين روايات الطائفتين. فأثبت رُواتي، الشيخ محمد عبد الله

---

(36) لعلنا نرد قدوم بانقا ود الشيخ حسن ود الشيخ عبد الرحمن ود الشيخ صالح ود بانقا وبقاء ابنه عبد الرحمن من بعده إلى المحنة التي تعرض لها الرازقية إبان قتال الدفتردار، صهر محمد علي باشا قائد ثاني حملته لفتح السودان في عام 1821، والمك نمر، زعيم الجعليين بشندي القريبة من بلدة الرازقية. وكان المك نمر قد قتل إسماعيل باشا ابن محمد علي وقائد الحملة حرقًا في كانون الأول/ديسمبر 1822. وجعلها الدفتردار حربًا شعواء على الجعليين وغيرهم عُرفت بـ «حملات الدفتردار الانتقامية» في تاريخ السودان. وممن قتل فيها الشيخ صالح من أولاد بانقا وضاعت فيها كتب الشيخ حسن ود عبد الرحمن ولد (صالح) بانقا. ولهذا صح مجيء الشيخ بانقا في ولاية الشيخ فضل الله ود سالم، انظر: أحمد كاتب الشونة [وآخ.]، تاريخ ملوك السودان، تحقيق وتعليق مكي شبيكة (الخرطوم: مكتبة غردون التذكارية، 1947)، ص 19–25.

التريح، ينتمي إلى طائفة رأس الهام لكنه يستعير نصوصًا من تقاليد مدرسة الناقة بغير حرج. فمع أنه ينكر ثلاثًا أن الكبابيش جاءوا إلى كردفان في أثر ناقة ضالّة، فقد ضَمّن سرده أحيانًا قصة طائفة الناقة عن قدوم شيخ الكبابيش، أيًا يكن، إلى كردفان ليجد شعب الجموعية في حرب مع جماعات أخرى كما ورد.

مع ذلك، فإن مبررنا في القول بهذا التقسيم المدرسي لمؤرخي الكبابيش هو وعي أطرافه أنفسهم به. كل طائفة على علم وثيق بسردية الطائفة الأخرى. ومع أخذ راوي المدرسة عن المدرسة الأخرى، إلا أنه شديد الحرص على أن تبقى سرديته الأساس على ما كانت عليه. أحد رواة فرع الرازقية الذي ينتمي إلى مدرسة رأس الهام أنكرَ بقوة سردية الناقة، بل اتهم بالغش من يفسر بها مجيء الكبابيش إلى كردفان. حكاية الناقة، في قوله، من مأثور شتات عرب المحاميد العربية الذين يعيشون في السودان وتشاد وذاعت عنهم صفة «الجنجويد» في نزاع دارفور. وتفرّقوا أيدي سبأ ولقوا الأمرين في حياتهم بعد حروبٍ زجَّهم فيها اقتفاء أثر ناقة مسروقة[37]. كما أنكر شيوخ الكبابيش السياسيين، وبلا هوادة، قول طائفة رأس الهام أن أهلهم حاربوا الشكرية أو السواراب الشايقية بعد عبورهم إلى غرب النيل. وسألت أحدهم إن كان أهله قد داوسوا، أي حاربوا، الشكرية فأجاب «لا الشكرية ولا الشايقية» اختصارًا للجهد. فهم يعرفون أن من

(37) وحكاية ناقة المحاميد كما يلي: كان أحد عرب المحاميد يرعى ثلاث نياق في طرف البحر فخرج له جمل أبيض من الماء وواقع النياق. فولدت ذكرًا وأنثيين. وسرح الرجل بنياقه مرة ثانية. وانشق البحر عن الجمل الأبيض وواقع النياق أيضًا. وأراد الرجل الإمساك بالجمل فاندفع إلى الماء وتبعته النياق وضاعت في البحر. خرج الرجل وليس له من نياقه سوى حوار من نسل الجمل الأبيض. أصبح الحوار ناقةً تحلب ما يغطي حاجة أهله جميعًا. وكان للرجل قريبٌ يحكم بلدًا مجاورًا. وسمع الحاكم بالناقة وبحث عنها فوجدها وأخفاها عن سيدها. وخرج سيدها يقص أثرها حتى بلغ دار الحاكم. وكذب الحاكم وقال إنه لم ير الناقة حين سأله الرجل عنها. فأصدر الرجل نداءً للناقة حنت له من داخل حوش الحاكم. ورفض الحاكم أن يردها له مع ذلك. ونشأت فتنة واشتعلت حرب لأيام تسعة أفنت قبيلة المحاميد الذين هبوا لفزع أخيهم. وشطت الحرب وتكاثر الضحايا حتى قيل إن امرأة كانت تنزع ختمهم من أصابعهم وتنظمها كالعقد على طول عصا حربة. وتفرق المحاميد أيدي سبأ، منهم من اجتمع بشعب الرزيقات الذي هو من عرب البقارة السودانيين حاليًا، ومنهم عيال راشد الذين توجهوا غربًا ربما لجهة تشاد.

قال بقتالهم الشكرية من الرواة لا بد قائل بحربهم للسواراب الشايقية وبالضرورة يروّج لعتق علاقتهم مع الرازقية، فلا داعي إلى التطويل.

استبنت هذه التفسيرات المختلفة لتاريخ الكبابيش خلال عملي الميداني وسطهم في عام 1967. وفي أول أيار/مايو 1967 سألت مثلًا راويتي النصيحوالتريح، عن قصة الناقة، فبدأ بإنكار أي علم بها، ثم عاد يرويها كما هي عند طائفة الناقة. وسألته في مرة أخرى أن يرويها للتسجيل على الشريط، فقال إنه لا «يستنظفها» (أي لا يحسن تذكرها). ودلّني لأخذها كما يجب من الشيخ محمد علي التوم وكيل ناظر عموم الكبابيش. وزرت والتريح شيخ محمد وأخذنا منه روايته عن هجرة الكبابيش إلى كردفان متتبعين أثر ناقة ضالّة. وبعدها، فحسب، قبل التريح أن يسجل قصة الناقة على الشريط برواية شيخ محمد طبق الأصل، حتى إنه قال إن الزعيم الكباشي الذي اقتفى أثر الناقة هو الشيخ سالم فضل الله، خلافًا لمن قالوا إنه أخوه الساني فضل الله الذي سبقه إلى الشياخة. والنكتة هنا أن سالم هو الجد المباشر لشيوخ الكبابيش الحاليين فأرادوا تمييزه بالمأثرة. وأُرجح أن التريح، الراوي، ربما أعاد عليّ قصة الناقة التي هي خلاف سردية مدرسته، مجاملةً للشيخ. وعبَّر لي في أكثر من مناسبة أنه جاءني ليحدثني عن تاريخهم بطلب منه. ولم يخف توقعه مكرمة مادية أو أدبية نظير هذه الخدمة للقبيلة. ولربما ظن أنني أستحسن رواية الناقة دون غيرها طالما كنت في ضيافة الشيخ.

غير خافٍ شدة نزاع مدرستيّ الكبابيش في شأن طرق هجرتهم إلى باديتهم الحالية. وكشف أثبت رُواتي، التريح، عن قلق معروف يساور كل باحث عن الحقيقة في خضم الروايات العديدة المتناقضة عنها. وأردت اختباره بعد تسجيله قصة الناقة إن كان سيضمنها واقعة رأس الهام التي تخلو منها روايات طائفة الناقة، فسألته عن نقطة بدء رحلة الشيخ سالم التاريخية في أثر الناقة فقال إن الكبابيش كانوا في البطانة بقيادة الشيخ سالم وقطعوا النيل إلى غربه قبل توغلهم في كردفان. وغير خافٍ أن التريح، مؤرخ مدرسة رأس الهام بغير منازع، عقد مصالحةً عشوائية بين تقاليد الطائفتين بجعل بدء رحلة سالم، وهي جزئية أساس في سردية الناقة، مهما يكن دافعه، من البطانة التي هي جزئية مفصلية في

رواية رأس الهام. ووقع هذا الصلح الموقت بين السرديتين على حساب حذف التريح مقتل رأس الهام ومترتباته. وواضح أن التريح غير سعيد برواية الناقة. فأنكرها لي مبكرًا ولم ترد في روايته الخالصة عن هجرات الكبابيش، لكن يبدو أنه ظل يحكيها في شرط خاص. وأخبرني راوٍ آخر أنه سمع في عام 1961 قصة الناقة من التريح كما ترويها طائفة الناقة. فحكاها لفتحي حسن المصري، المعلم في مدرسة خور طقت الثانوية في الأبيض، الذي جاء يلتمس معرفة تاريخ الكبابيش في عام 1961 بصحبة قريبه مفتش عام شمال كردفان الذي تقع دار الكبابيش في نطاق إدارته. ولا بد من أن التريح اضطر في مجلس، ربما حضره مشايخ الكبابيش، أن يروي هجراتهم بحسب نسخة أولئك الزعماء. لكن واضح أن التريح مكدر الخاطر في الأخذ برواية الناقة وتضمينها تاريخه. فهو لا بد بالطبع سمعها مرارًا، وربما حكاها لمن حوله أحيانًا بالطلب أو بغيره كما رأينا. لكن لسببٍ ما وجد أن الأريح له أن ينساها أو أن يتناساها.

رابعًا: تخليط أم إعادة كتابة التاريخ؟

كان يمكن نسبة هذا الخلاف في الروايات عن هجرة النوراب وعلاقتهم بالرازقية بغير جهد إلى تخليط الذاكرة أو لتفنن الحاكي مما تُجَرح به الرواية الشفهية للتاريخ. لكن ربما كان الأمر غير ذلك، وأن هذا الخلاف ناتج من منازع ثقافية وتاريخية وُلِدَت في سياق ملابسات سياسية ودينية في عقود قريبة. فنحن نعرف أن العلاقة الروحية بين شيوخ النوراب، زعماء الكبابيش، والرازقية، شيوخهم الروحيين تصرمت منذ نهاية القرن التاسع عشر بسلوك النوراب طريق آل الكباشي القادري أيضًا التي مركزها بلدة القبة الواقعة شمال الخرطوم وقريبًا منها. ولا يخدعنك الاسم، فليس بين الكبابيش والكباشي قرابة لأن الأخيرين من دوحة قادرية أوسع هي السادة العركيون على النيل الأزرق عند مدينة مدني. والبادي أن ذلك الطلاق الروحي وقع خلال فترة شديدة الاضطراب هي ثورة المهدي ودولته (1881 - 1898). وبناء عليه، لا نتحدث، متى وقفنا على الخلاف الناشب في مدارس الكبابيش التاريخية عن صلتهم بالرازقية، عن

تخليط الذاكرة أو أو تهافتها، بل عن خطة لإعادة كتابة التاريخ لتوافق تحولات سياسية وثقافية ما.

عَوَّلت على ذلك الطلاق الروحي لفهم اختلاف الروايات في شأن هجرات الكبابيش المبكرة لجهة الصلة بالرازقية. وكان الشيخ على التوم هو الذي أوقع الطلاق بين أهله والرازقية. كان الشيخ صبيًا حين قامت الثورة المهدية ضد حكم التركي المصري في عام 1881. وقتلت المهدية والده الشيخ التوم فضل الله (ش 1875 - 1883) بشبهة الخيانة ريبة في المنافع المتبادلة بين الكبابيش والنظام التركي المصري الذي قامت المهدية لإزالته. فكانت الكبابيش تسيطر على طريق قوافل كردفان إلى مصر وتنتفع من تجارتها بإيجار جمالها والعمل كدلّاء فيها كما مر. وزعمت المهدية أنها وضعت يدها على رسائل ضارة بأمن المهدية من الشيخ التوم لمصر، فاعتقلته وأعدمته في عام 1883. ارتحل ابنه الشيخ علي الصبي مع أهله بأمر المهدية، وأقام في حاضرة مدينة أم درمان التي تشكل الآن الضلع الثالث في الخرطوم المثلثة الكبرى. وفارق الشيخ التوم خلال إقامته في أم درمان طريق الرازقية وسلك طريق الكباشي على يد الشيخ طه الكباشي (صار شيخًا في عام 1856 تقريبًا). والكباشي مثل الرازقية على محبة السادة القادرية.

لم أجد من بين رواتي، ولحيرتي، من جاء بسبب لهذا الطلاق الروحي بين النوراب والرازقية. وباءت بالفشل محاولاتي كلها لاستدراج الرُواة من النوراب والرازقية لتفسيره في ضوء ما يطرأ للباحث من سياسات الشقاق والمدابرة. خلافًا لذلك وجدتهم يراوحون عند تبريره وتلطيفه بدلًا من شرحه، فأوحوا لي بأن ذلك الطلاق كان عرضًا تاريخيًا لا ينطوي على دلالات سياسية أو اجتماعية أو دينية، بل إن تحول النوراب إلى طريق الكباشي عن الرازقية مما أجازه شيخ الرازقية، صالح بانقا، من قبره. يروى أن الشيخ طه الكباشي الذي سلك عليه الشيخ علي التوم طريق الكباشي نزل ضيفًا على طيف الشيخ صالح بانقا الرازقي، وطلب منه أن «يُضيفه»، أي أن يكرمه، متى أراد أن يحسن ضيافته، بولاء الكبابيش فيحولهم منه إليه، ففعل. وبناء عليه صار الشيخ علي

التوم وأهله حواريين للكباشي منذها. لكن الشيخ الكباشي، في ما يروى، أوصى النوراب بالإحسان إلى الشيخ صالح التكيل الرازقي، شيخ الرازقية في ذلك الزمن، لأنه «تِركَة» (موئل) بركة، ولأن أجداده فتحوا خلاوي القرآن ورواقاتها بالنفقة في السنين القباح.

خلافًا للرواة الآخرين نجد حلقة مشايخ النوراب أدعى لتفسير تغيير جدهم، الشيخ علي التوم، ولاءه الروحي من الرازقية إلى الكباشي، لكن بغير تذنيب. فهم يرون التغيير اختيارًا آخر في أوضاع أخرى في بندر أم درمان وتضييق المهدية على الكبابيش. وترد في سياق ذلك التحول من الرازقية إلى الكباشي ملابسات زواج الشيخ طه الكباشي(؟) من آمنة بنت قريش، عمة الشيخ علي التوم، وزيارات الشيخ علي «اليتيم» المتكررة إليها في بيتها. وهي الملابسات التي عرضته بلا شك لتأثير زوجها. ويرى الرواة المشايخ أن ذلك الطلاق الروحي حادث غير ذي بال، فالرازقية الآن فرع من النوراب في الكبابيش كما مر. هم بذلك أهل لا مشايخ طريق. وتُلائم هذا الميل الرواية القائلة إن الشيخ طه الكباشي سأل الشيخ علي التوم ورهطه، حين التمسوا منه سلوك الطريق، إذا لم يكن وسطهم فقراء (أي سادة تصوف) ليجيب محمد أبودرق من بني عمومة الشيخ علي قائلًا: «بيننا الرازقية ولكنهم أولاد ولايينا»، أي «أنجبتهم نساء منا».

يَرُدّ الرازقية هذا الطلاق الروحي إلى تضعضع النوراب في المهدية تضعضعًا أذهلهم عن اليقين. وأطاحت المهدية رؤوسهم، وأضعفتهم بالتغنيم، فانتهى الجيل الحدث منهم إلى سلوك طريق الكباشي غفلة على الرغم من ثبات بعض فروعهم في النوراب (مثل دار كبير ودار أم بخيت ودار سعيد وأولاد الكير وأولاد فحل ود علي «فحل الكبير») فضلًا عن باقي الكبابيش، على طريق الرازقية. وينكر رواة الرازقية إن كان لذلك التحول ثمة عائد على حياة النوراب الروحية. وقال راويهم إن الشيخ محمد كنجير الرازقي قص على الشيخ علي التوم حلمًا رأى فيه نفسه يلاحقه مدفوعًا بيد خفية لقتله، لكن ما كان يمنعه منه، كلما أدركه، هو غوص أرجل الرازقي في الرمال، فقال الشيخ علي له إنه حوار للشيخ طه الكباشي وهو يكفيه كل شر. فرد الشيخ محمد

كنجير أن الذي يحميه شمول كرمه. وكرمه، لا غطاء شيخه الجديد الكباشي أو يده اللاحقة، هو الذي حال دونه قتل الرازقي له. وهذه مساهمة الرازقية في نسيج التوفيق. فهم حين خسروا الولاء لم يبخلوا على أنفسهم بشيء من العزاء.

نرى مما تقدم وجهتي نظر تاريخيتين مصطرعتين لتفسير تحوّل الشيخ علي التوم عن الرازقية إلى طريق الكباشي. فتعزو طائفتا رأس الهام والناقة ذلك التحول إلى سانحة المهجر في أم درمان. وتختلفان في باعث الشيخ علي التوم إلى ذلك، فالباعث هو الاستنارة عند طائفة «الناقة» بينما هو «الغشامة» عند الطائفة الأخرى. وأيًا يكن الأمر فسانحة المهجر على خطرها لا تنهض وحدها كتفسير لذلك الطلاق الروحي، في حين توافرت بعض الإشارات التي قد يؤدي التثبت منها إلى القول بفساد العلاقة بين حلقة المشايخ النوراب والرازقية في وقت سابق لمهجر المهدية في أم درمان في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر.

لم يكن الطلاق الروحي بين النوراب والرازقية حبيًا، في لغة كرة القدم، كما أراد لنا فهمه رُواة النوراب والرازقية. ومما جاء في المصادر المكتوبة القليلة بدا واضحًا أن للجفوة أسبابًا سياسية. وقامت الدلائل على أن الرازقية وقفت مناصرة الجانب الخاسر في صراع على شياخة الكبابيش الشيء الذي أمضّ الجانب الفائز وأوغر صدره. ففي أخريات القرن التاسع عشر تنافس الشيخ التوم، والد الشيخ علي الذي رأيناه يتحول إلى طريق الكباشي، وأخوه غير الشقيق الشيخ صالح[38]، المشهور في وثائق دولة المهدية بصالح جلطة، على زعامة الكبابيش وبحياة والدهما الشيخ فضل الله البيه (توفي في عام 1875). وكان الشيخ التوم هو خيار والده الذي اتفق لوجوه مجلس النوراب. وبناء عليه أمضت الحكومة التركية على الخيار. ولم يقبل إلياس باشا أم برير، حاكم مديرية كردفان والتاجر الثري الذي ينتسب إلى شعب الجعليين في النيل الأوسط، بذلك. فنزع الشيخ التوم عن الشياخة وجعل الشيخ صالح عليها. ولم يُكتب لصالح أن يداوم في الشياخة إلا لوقت قصير. وجاء غردون باشا،

(38) إبراهيم، فرسان كنجرت، ص 110-111.

حاكم السودان في الفترة بين أيار/ مايو 1877 وكانون الأول/ ديسمبر 1879 الذي ستقتله المهدية في عام 1885، وتنزعه منها في عام 1877 وتثبت الشيخ التوم[39]. وبدا أنه كان من وراء تنصيب الشيخ صالح لوبي قوي تصدّره كاتبه وزوج أخته الشقيقة الفكي محمد نور الرازقي الجعلي أيضًا[40]. وبدا أيضًا أن هذا الكاتب النسيب استثمر علاقاته مع الجعليين النافذين في حاضرة كردفان، الأبيض، لترجيح الصراع لكفة صالح. وكانت للجعليين التجار الصولة في سياسة الأبيض وإدارة كردفان وتنافسوا فيها منافسة عظمى. وكان من وجوه الجعليين في الأبيض عبد الرحمن بك بانقا الرازقي نائب حاكم المديرية والتاجر إلياس أم برير. وربما كان عبد الرحمن بك الرازقي بنفوذه في حكومة المديرية هو مدخل الفكي محمد نور إلى مراكز القرار في المديرية التي أبطلت أمر غردون بتعيين الشيخ التوم وتنصيب الشيخ صالح.

لن تجد كثيرَ ذكرٍ لصراع الأخوة الأشياخ في مأثور الكبابيش غير خبر له ورد في رواية الرازقية. وبدا لي أن الخبر لا يتصل بمسعاهم الأكيد لبيان قدم العلاقة بينهم وبين النوراب فحسب، بل ربما لإبراء ذمتهم من التحيز في صراع الشيخين. وهو تحيّز قلنا إنه ربما كان للشيخ صالح وكلفهم انقطاع ولاء الجيل النورابي اللاحق الروحي لهم. ويقول هذا الخبر إن الشيخ فضل الله البيه اعتزل صراع الأخوة في بلدة الصافي. ولا يذكر له الرواة إلا عبارة مسجوعة بارح بعدها ساحة الفتنة: «يا شيخ جدي، مَدِّي ما فيها صَدّي» (أي ببركة أشياخ جدي، وهم الرازقية، أن تكون سفرتي هذا خاتمة المطاف لا أعود بعدها من حيث أتيت). وهي عبارة مجزية للرازقية، فهي لا تتضمن إقرارًا بصلة لهم بالنوراب أقدم مما تعتقد طائفة «الناقة» فحسب، بل تبقي جدهم الشيخ صالح

(39) Harold MacMichael, *The Tribes of Northern and Central Kordofan,* Cambridge Archaeological and Ethnological Series (Cambridge: Cambridge University Press, 1912), p. 196.

(40) ورد اسم هذا الكاتب كـ «فيجونا» عند صديق البادي في كتابه القبائل السودانية والتمزق القومي. وقالت رواية صديق إن الشيخ صالح لم يقبل بخضوع أخيه الشيخ التوم للثورة المهدية فبعث كاتبه، فيجونا، برسالة مسيئة للمهدي بتوقيع التوم. أرسلت المهدية قوة جرجرت الشيخ التوم إلى معسكرها في مدينة الأبيض وقتلته.

بانقا (وهم كورثة لبركته) في سَمتِ الحيدة الذي تحتاج إليه كل سلطة روحية. وعلى كل، فمن حق عرب الشيخ التوم أن يظنوا الظنون بالرازقية وهم يرون هذه الإمكانات الجعلية - الرازقية موظفةً بفاعلية لمصلحة خصمه وأخيه. فالسلطة الروحية المؤهلة لاجتراح المعجزات ليست جديرة بالثقة حين تعجز عن السيطرة على إمكانات لها حق التصرف فيها على نحو ما. وهكذا، مهما يكن موقف الرازقية في فتنة الشياخة فحساب عرب الشيخ التوم لهم جرى، أقله، على مستوى ما لم يقوموا به لا ما قاموا به فعلًا.

رأينا أن الصراع على شياخة الكبابيش خلال العهد التركي وقبيل المهدية ربما كان إطارًا لفهم شقاق النوراب والرازقية. لم تكن للمهدية الفترة (في معنى الوقت العصيب) التي لحق النوراب خصوصًا أذى كثير منها هي الفيصل في الطلاق الروحي بين الكيانين كما تقول روايات مؤرخي الكبابيش. لربما كانت المهدية فترةً سانحة طرأت لمشائخ النوراب لإعادة النظر في شؤون الروح في ضوء وقائع سلبية في شؤون الحياة.

صفوة الأمر هنا أن تاريخ هجرات الكبابيش لم يضطرب كما رأينا لصدأ الذاكرة كما قد يتبادر إلى الذهن. والأرجح أنه خضع إلى إعادة كتابة ومراجعة بواسطة مدرسة الناقة خصوصًا، فرواياتهم تلغي بـ «جرة فم» العلاقة المبكرة بين النوراب والرازقية التي يقول بها مؤرخو رأس الهام. لن تجد لسلف الرازقية على ضفة النيل الأوسط الشرقية حيزًا في هجرات النوراب طالما اتفق لمؤرخي الناقة أن النوراب جاءت إلى كردفان من جهة دنقلا إلى كردفان بطريق غرب نيلي كامل في أثر ناقة. ولسنا نبعد النجعة إن قلنا إن المشايخ، بإنكارهم العلاقة المبكرة بالرازقية، إنما يعيدون كتابة تاريخهم ثأرًا منهم لخذلان الرازقية جدهم الذي أورثهم السلطان. وقد لا تكون رواية اقتفاء النوراب للناقة الضالة من جهة دنقلا صحيحة بالضرورة.

القول بمجيء النوارب من مواطنهم الأولى إلى شمال كردفان في أثر ناقة هو في أحسن الفروض تبسيط مخلٌّ لتاريخ هجراتهم كما حاولنا بناءه

من المصادر الشفوية والمكتوبة. وحكاية الناقة في أكثر نسخها تطورًا تبدو «تشفيرًا» لتاريخ النوراب وتعبير عن هوية النوراب تحت قيادتهم الحالية التي ترجع إلى الشيخ سالم ود فضل الله دون سواه من النوراب. والقول بالشيخ سالم كالشيخ الذي اقتفى أثر الناقة، على مجافاته لما تيسر لنا معرفته من تاريخ النوراب المبكر، ناسب حلقة المشايخ الحاليين للنوراب. كما تضفي السالفة عليهم وقتها قوة لا تتلاءم مع ما رأيناه من هوان شأن. وإنها تختزل في حادثة افتتاحية واحدة، وفي فارس واحد، تقاليد «كنجرت» التي أسفر عنها النوراب عبر ممارسة طويلة للفروسية.

الرواية من جنس تاريخي يُسمّيه المؤرخون «الإكلشيه» شائع في المجتمعات البدوية التي تنسب هجراتها إلى مثل تتبع حيوانهم الأثير إلى مراع أَثْرَى. وهكذا تنحو رواية الناقة عن هجرات النوراب إلى كردفان منحى تنزيل سردية تاريخية بأسرها إلى إكلشيه. ويقع هذا في المعروف حين يتداعى جسد كامل من روايات جماعة عن تاريخها فيستحيل محض إكلشيه، أو أن تكتنف هذه الروايات بطلًا ثقافيًا مفردًا تتمثل به الجماعة أزمانًا تاريخية مديدة[41].

خلافًا لسردية الناقة وجدنا رواية رأس الهام أدعى للصدقية لأنها حين خاضت في تاريخ أزمنة وأمكنة وأدوار لرجال ونساء فيها نهضت دلائل احتمال صدقيتها، أو مقارنتها أقله، مع وثائق ذلك الزمن الشحيحة. ربما لم يخل من الشطط قول مؤرخي رأس الهام بالمسار الشرق - النيلي الكامل لهجرة النوراب إلى كردفان. إلا أن نصيب رواية الرازقية في طائفة «رأس الهام» من الصدق كثير لاكتفائها بطور شرق - نيلي في ذلك النزوح، ربما اضطر إليه الكبابيش اضطرارًا هربًا من أذى أو آخر. وتربط هذه الرواية، بخلاف روايات الآخرين في طائفته، بين مقتل رأس الهام الشكري ولجوء النوراب إلى الشيخ صالح ود بانقا في شرق النيل وعبورهم النهر إلى غربه، فكردفان. وقد نرجّح أن يكون في هذا الربط صدى لخبر جاء في كتاب الطبقات مؤدّاه أن العطوية، فرع من الكبابيش

(41) Vansina, *Oral Tradition*, pp. 21-22.

حاليًا، قتلوا رجلًا من السدرانة، وهم من الشكرية سادة البطانة، واجتمعوا عند الشيخ صالح ود بانقا للحماية من مغبة فعلهم[42].

قل ألا يكون تناظر الروايات الشفوية والمصادر المكتوبة مثيرًا، فلا نعرف إن كان راوى الرازقية استقل بقراءة **الطبقات** في قوله بلجوء النوراب إلى جدهم الشيخ صالح ود بانقا، أم أنه استمدّه من رواية شفوية ذاعت بينهم، أم أن أصل الرواية هو **الطبقات** ثم تناقلها الرازقية شفاهةً كابر عن كابر. والأقرب عندنا أن الرازقية ربما استمدوا هذه الرواية من **الطبقات** لإمكانية اطلاعهم عليه أو على مرويات منه. ووجدت لدى زيارتي فريق الرازقية بين الكبابيش في عام 1967 خليفة الشيخ بانقا ود عبد الرازق جاء من موطنه على النيل يزور أهله في البادية ويستمع إلى لوم كبيرهم له أنه لم يُعَرّفه، لدى زيارته إليهم، بالمتعلمين من الرازقية. كما قال راوية الرازقية إن جدهم صالح ود بانقا مدفون بالمشرَع الأحمر كما ورد نصًا في كتاب **الطبقات** في نص سيرته. وهو موضع اندثر ويحدس الناس الآن مكانه حدسًا[43]. وهذه معرفة ربما دلّت أيضًا على اطلاع على كتاب **الطبقات** أو على استماع حسن لمن اطلع عليه.

إذا صحت تقديراتنا فلربما كان القول بالمسار الشرق - النيلي الكامل أو المنقوص في هجرات الكبابيش نوعًا من تعميم هذا الخبر الخاص بالعطوية والرازقية في كتاب **الطبقات** على سائر الكبابيش. والعكس: ربما صح بأن تكون واقعة العطوية والرازقية هي تخصيص لخبر شمل في وقته سائر الكبابيش. وحَمَلنا على القول أخيرًا عن تخصيص العام بعثورنا على وثيقة تاريخية بين رازقية النيل من الجنس المعروف بـ «تاريخ المُدد»، وهي قائمة السنين وحوادثها. فجاء في القائمة أن عام 1161هـ (1704م) هي «سنة بحر الكبابيش» (أي السنة التي قطع فيها الكبابيش النيل لجهة الشرق). وأرَّخت القائمة لعبور الكبابيش النهر بعهد الشيخ صالح بانقا (1681 - 1753 أو

(42) ود ضيف الله، ص 242.

(43) المصدر نفسه.

1754) متفقة مع ما جاء في كتاب **الطبقات** عن العطوية والشيخ صالح بانقا وما قالت به رواية رأس الهام عن قتلهم الشكري ولياذهم بالشيخ[44].

متى قبلنا برواية مؤرخي رأس الهام برجوع علاقة النوراب والرازقية إلى عهد الشيخ صالح بانقا صح قولنا إن الرازقية البادية إنما هم حلقة أُسّست على تلك العلاقة القديمة. ولم تبدأ تلك العلاقة بالشيخ بانقا ود حسن ود عبد الرحمن (1746 - 1815) الذي ترك ابنه وسط النوراب، كما يزعم رواة مدرسة الناقة. فالبادي أنهم تأخروا بتلك العلاقة إلى بداية القرن التاسع عشر لمحو العلاقة التاريخية بالرازقية التي يستنكفون القبول بها.

خاتمة

تحسرنا في مطلب هذه الدراسة لتآخي الإخباريين والمخبرين في زمالة مهنة كتابة الماضي أو روايته، على الزمن الذي أهدرناه قبل تواصينا عليه حديثًا في حين التمسها راوي فانسينا كما رأينا في لحظة «وجدتها» في الخمسينيات. وهي اللحظة التي كشفت لفانسينا نفع التقاليد الشفوية لكتابة تاريخ «الخلق الذين بلا تاريخ» في قول إريك وولف. ومن أرشد ما سمعت في تقويم منزلة فانسينا بوصفه مؤسسًا لعلم التاريخ الشفوي قول ديفيد نيوبري، المؤرخ لأفريقيا، إنه لا غناء في قولنا إن فانسينا أبو التاريخ الشفوي الأفريقي. فمأثرته الحق هي في تمديده مفهوم التاريخ ذاته لنكتب ماضي ذلك الخلق عديم التاريخ بزعمهم من مصادر غير تقليدية، فهو لم يكتف بتكرار القول إن لهؤلاء الخلق تاريخًا، بل كتبه بالفعل وعَلّمنا كيف نكتبه أيضًا. وما كتبنا هذا التاريخ حتى جاء بإشكاليات اقتضت إصلاحًا في مفهوم التاريخ وتغييرًا في مناهجه. وهذا ما تباطأ فانسينا في تحقيقه. فتراجيدية فانسينا، في قول نيوبري، إنه أطلق جنّي هذا التاريخ من عقاله، لكنه ظل مستمسكًا بمناهج التاريخ الأوروبي لأنها هي التي يعرف. أهم من ذلك

---

(44) الفضل لاطلاعي على قائمة المدد هذه يعود للدكتور إدريس سالم الحسن أستاذ علم الأنثروبولوجيا بجامعة الخرطوم.

أنه لم يرد أن يعطي خصومه فرصة اتهامه بالترخص في المنهج التاريخي لكتابه تاريخ لا يُكتب. وبتقيّته تلك صادَر فرصة هذا الجنّي الطليق في استنباط قواعد منهجه بحرية لا تقيده الحرفية الأوروبية التي تدرّب عليها مؤسسه، فجاء فانسينا للرواية الشفوية بمفهوم للوثيقة وخبرات التعاطي معها.

لكل وثيقة مكتوبة أصل، ثم تفرّقت في نصوص شتى خضعت للتصحيف عن غرض أو خطأ جعلت مهمة المؤرخ أن يستنفد هذه النصوص نقدًا ليعيد تركيب الأصل المنشئ الذي غطت عليه[45]. وبعد الخلوص لهذا الأصل يكتب المؤرخ «التاريخ» بمفهوم بنفستي كما تقدم. وفات على فانسينا اعتبار الإفادات كخطاب، في مفهوم اللسانيات الحديثة، تكون به كل إفادة أصلًا لأن المؤدي الذي تحرش به المؤرخ ليرد إفادته إلى أصل منقى من وعثاء السند لا يفسد النص بصنعته وتفننه. فبغيره لا يكون نص، هذا أثر من اللسانيات التي ترى في كل إفادة خطابًا لا يمكن فهمه بغير اعتباره عملًا اجتماعيًا قاصدًا في محاضنه الاجتماعية في ماضيها وحاضرها. ومتى لم ترَ في الإفادة سوى تشويهًا للماضي فَرَّطت في فهمها كـ «تاريخ» مستحق لا كمجرد حامل تاريخي.

نظرنا في هذه الدراسة إلى اختلاف الروايات عن الصلة التاريخية بين النوراب والرازقية كاختلافات حقيقة لا كمظهر من مظاهر تخليط الذاكرة، كما قد يتبادر إلى الذهن. فالمؤرخ الكباشي، بأخذه ما أخذ من تقاليد مروية وتركه ما ترك، إنما يدخل في حوار افتراضي مع مؤرخين آخرين يصطنع شيئًا ويعدل آخر ويهدم شيئًا ثالثًا في تركيب تاريخ أهله. وهكذا اقتربنا من مبدأ باختين في «الدايلوجك» في تطوير مطلبنا الأساس بوجوب تآخي الإخباري والمخبرين في زمالة وندية لأجل بلوغ الحقيقة. فإفادات المخبرين ليست أغاليط تنتظر

---

(45) من مذكراتي لمداخلة لنيوبري في ندوة عن التاريخ الشفوي بمركز بلاجيو للمؤتمرات في إيطاليا، نظمها مركز الدراسات العالمية بجامعة ميتشيغن في الولايات المتحدة ومؤسسة روكفلر في شباط/ فبراير 1997. وصدرت مداولاته في كتاب حرره لويز هوايت وستيفات ميشر وديفيد كوهين، صدر عن دار جامعة إنديانا للنشر في 2001: *African Words, African Voices: Critical Practices in Oral History*, Edited by Luise White, Stephan F. Miescher and David William Cohen, African Systems of Thought (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 2001).

الإخباري لتسويتها خلقًا آخر مبرأ من السهو والهوى. فهذه الإفادات بحسب «الدايلوجك» الباختيني مشروعة وغير قابلة للتصحيح بالنقد التاريخي لأنها ناشئة في خطاب تاريخي تَبني الواحدة منها على الأخريات وتتلاحى معها. فكل تقليد منها مملوء بالأصداء والهزهزات للتقاليد التي ينتسب إليها بحكم الشراكة في الخطاب التاريخي. وتجد صدى طائفة من هذه الهزهزات في الإجابات التي رأينا رواة الناقة يتبرعون بها حذرًا من أسئلة يتحسبون لها لأنها مما تثيره رواية رأس الهام التي يعرفونها حق المعرفة، بل رأينا راوي الرازقية يتهم القائلين من طائفة الناقة بتتبع النورابي لناقة ضالة جاءت بهم إلى كردفان بتزوير التاريخ. ولعل ذروة ما أسفر عن ديالوجكية خطاب الكبابيش التاريخي وصمامته هو حرص أثبت رواتي من رأس الهام ألا يُضَمن روايته قصة الناقة الضالّة على أنه سمعها مرارًا وتكرارًا، بل حملته أوضاع ليرويها كما فعل معي. فتباعده من حكاية الناقة شاهد على أن راوي التقاليد الشفوية لا يجمع أخباره خبط عشواء مما تصادف له سمعه، فسردية هذا المؤرخ تتنزل عند صمامة داخلية على المؤرخ للحقل أن يعيها جيدًا. وبناء عليه، مشروعية الروايات المختلفة عن هجرات الكبابيش ليست في أنها تؤرخ لتلك الواقعة، صدقت أم كذبت، بل من حقيقة محاججاتها وهي تقوم بتلك التأرخة[46].

لا أعرف من أحسن التعبير عن زمالة الإخباري والمخبر مثل فانسينا الذي كان أول من شَرَّع لاستصغار المخبر. وقيل إنه ليس يلهم المرء على الإحسان في الأمر مثل أن تكون قد عارضته بقوة وطويلًا. فنجده بعد طول نفور من المخبرين يعترف أخيرًا في عام 1994 بأن سوء ظنه فيهم مما لا يمكن الدفاع عنه، بل تحسر على الزمن الذي ضاع في تحاشيهم حتى اتفق له أخيرًا أنهم «مؤانسوه ومحاوروه»، وأنهم «مؤرخون مثلي ... حيث جئت مؤخرًا لتقدير دورهم في إيجاد الوعي التاريخي لأهلهم»[47].

---

(46) M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays,* Edited by Michael Holquist; Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist, University of Texas Press Slavic Series; no. 1 (Austin: University of Texas Press, 1981), pp. 91-96.

(47) Vansina, *Living with Africa,* p. 16.

الورقة الثالثة

الازدواجية اللغوية(*) والعلاقة بين الشفوية والكتابة التاريخية عند العرب

فادي شاهين

مقدمة

لا يخفى على أحد شفوية الثقافة العربية القديمة، ولا يوجد ناطق للعربية لم يسمع بعبارة «حدثنا فلان عن فلان»، ليس من الناحية الدينية، مثل الحديث والسيرة فحسب، بل في الإرث الثقافي متمثلًا بأعمال الكبار أمثال الجاحظ والأصفهاني وحتى الكتب العلمية لسيبويه والفارابي وآخرين، وصولًا إلى أعمال أدبية معاصرة مثل بعض الروايات العربية التي استوحت من ظاهرة

(*) الازدواجية اللغوية حالة لغوية مستقرة إلى حدٍّ ما، حيث يوجد مستويين من اللغة نفسها، أحدهما عالٍ (اعتبارًا من الآن سنرمز إليه بـ «H») نستطيع أن نُسَمّيه (فصحى أو مكتوبة) والآخر منخفض (اعتبارًا من الآن سنرمز إليه بـ «L») نستطيع أن نسميه (عامية أو شفوية)، ومن شروط الازدواجية بحسب فيركسون أن لأحد المستويين مرموقية على الآخر، كما أن القرب الجيني بين المستويين شرط بدوره. تسود حالة من الصراع أحيانًا بين هذين المستويين، كما يختص كل منهما عادةً بنوعٍ محددٍ من التواصل اللساني. للتوسع أكثر في هذا الموضوع انظر: C. A. Ferguson, «Diglossia,» *Word,* vol. 15, no. 2 (August 1959), and Fadi Shahin, «La Diglossie et son influence sur la production langagière arabe. Etude pratique à partir de copies d'examen et d'un extrait télévisé» (Thèse de doctorat, Université Paris IV-Sorbonne, Paris, 26 Novembre 2014).

«حدثنا»[1] بعض هياكلها ومرجعياتها التاريخية الغائرة في نفسية مُتلقٍ يُوصَم أحيانًا بأنه يعيش في تاريخه.

صحيح أن للعرب خصوصية عالية مع الثقافة الشفوية، لا بسبب الآثار الأليمة لما خلّفه النقل من صراع على السلطة فحسب، بل بسبب العناية العالية بما كان للتو شفويًا أيًا تكن صدقية هذا الشفوي، إذ لم يكن من بدأ التدوين هاويًا للكتابة، بل كان في أغلب الأحيان عالمًا مُلمًا وعارفًا بعمله، فها هو ابن سلام الجُمَحي (231هـ/ 847م) من بدايات عصر الكتابة عند العرب يمارس النقد لمن دونوا، ويوجّه سهامه إلى كاتب يُعتبر جليلًا في عصرنا وهو صاحب السيرة النبوية، يقول ابن سلام: «وكان ممن أفسد الشعر وهجّنه وحمل كل غثاء منه، محمد بن يسار بن إسحاق بن يسار»[2]، ومن المعلوم بحسب المنقول إلينا أن ابن إسحاق الذي توفي في عام 151هـ/ 768م كان أول من كتب السيرة ولم يكن للعرب بعد قرن ونصف قرن من الهجرة كتبٌ تذكر، لكن عصر التدوين كان قد انطلق. إذًا، كيف ينتقل شعبٌ من الشفوية إلى الكتابة، لا بل يمارس النقد على ما كُتِب؟

سنطرح في هذه العجالة طروحات تتعلق بالعلاقة بين الشفوية والكتابة التاريخية وبشكل خاص الكتابة التاريخية العربية.

أولًا: بدء الكتابة عند العرب والمسلمين

تقول الدراسات التقليدية إنه في الجزيرة العربية، في تلك المنطقة من العالم التي يسودها جو صحراوي قاسٍ أحيانًا، عاشت قبائل هائمة على وجهها وبعيدة عن طمع الجيران ونتائج حضارة الاجتماع، لكنها كانت ترى ما يحصل حولها وأحيانًا تصيبها شذراته نذرًا. وبدأت هذه القبائل

(1) انظر: عبد الرحمن منيف، النهايات: رواية (بيروت: دار الآداب للنشر والتوزيع، 1978)، وسلوى النعيمي، برهان العسل: رواية (بيروت: رياض الريس، 2007).

(2) أبو عبد الله محمد بن سلام الجمحي، طبقات فحول الشعراء، قرأه وشرحه محمود محمد شاكر (جدة: مطبعة المدني، [د. ت.])، ج 1، ص 7-8.

تتأثر بمحيطها أكثر عندما أجبرت حروبُ الكبار في فارس وبلاد الرافدين والأناضول والشام طرقَ التجارة على سلوك المعبر الصحراوي الموحش من اليمن إلى الشام، وازدادت بذلك عوامل التواصل والاتصال لساكني الحواضر على طول هذه الطريق مع محيطهم ومُعامليهم، وأصبحت البداوة تميل أكثر إلى الاستقرار بفعل تغير عوامل الرزق، وعوامل أتت لاحقًا مثل التوسع في الأراضي المجاورة، حيث أصبحوا السادة الجدد. وكان مما نتج من ذلك تنوّع القص والإخبار، ولا سيّما ما يخص الأنساب والأيام، حيث كانت أيام العرب تروى مهما نختلف في نوعية هذه الرواية، إذ كانت قابلةً لأن تكون رواية تاريخية أو غير تاريخية، لكن الجو المسرحي المتمثل في راوٍ مخبر لقصة حدثت في وقت لم تساعدنا الوسائل الفيزيائية في التقاط ارتدادات الضوء عنها كان موجودًا.

إذًا، هذا الجو الذي يقدم عنصر الإخبار والتاريخ كان موجودًا عند العرب، لكن عملية النقل من الشفوي إلى المكتوب بدت للعرب جديدة، ولعل بعض البدايات كانت في القصص الموجودة في القرآن، حيث قُدِّر للعرب أول مرة أن يقرأوا قصصًا عهدوا سماعها وكانت متداولة آنذاك.

لكن هل كانت الكتابة معروفة قبل ذلك؟

يقول غريغو شولر: «إن القرآن هو الكتاب الأول للإسلام وفي الوقت نفسه للأدب العربي. وهذا لا يعني أن استخدام الكتابة كان غير معروف قبل العصر الإسلامي ويعود استخدامها في العقود والمعاهدات والرسائل ... إلخ، عند العرب القدماء إلى عصر ما قبل الإسلام أو ما يُسمى عصر الجاهلية. ومن دون أدنى شك، فإن المعاهدات المكتوبة والرسائل ووثائق أخرى كانت موجودة عند بداية الإسلام. وتجدر الإشارة هنا أن القرآن قد أمر بكتابة الديون من طرف كاتب كما ورد في سورة البقرة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ [...])[3]، بما أن

(3) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية 282.

استعمال الكتابة كان لهذا الغرض، يمكن لنا الجزم بأن هذه الوثائق المكتوبة كانت موجودةً منذ جيل أو جيلين قبل ظهور الإسلام، على الأقل في المراكز الحضرية مثل مكة والمدينة[4]».

كما أن دستور المدينة المعروف كان يُسمى ببساطة، في حياة الرسول، بـ كتاب يعني «الوثيقة المكتوبة»، وأشار ابن إسحاق في السيرة النبوية إلى أن الكتاب هو الميثاق الذي أقامه الله بين مهاجري مكّة وأنصار المدينة، وإليكم الجملة الأولى من الدستور: «هذا كتاب من محمد النبي، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس ... إلخ»[5].

يؤكّد التراث العربي أيضًا وجود عقود كتابية في عهد الجاهلية، وإنّـه لمن المبالغ فيه أن نجزم بأن الروايات كلها التي تنصُّ على ذلك صحيحة، لكنها تعتبر مصادر قيّمة تعطينا فكرة عن عادات العرب وتقاليدهم عند إبرام العقود. وكتب محمد بن حبيب (المتوفى في عام 245هـ/ 860م) في كتابه المُنمَّق معلومات عن حلف وقع بين قبيلتي خزاعة وعبد المطّلب، جد الرسول، ويقول: «فدخلوا دار الندوة، وكتبوا بينهم كتابًا [...] وعلّقوا الكتاب في الكعبة»[6].

تنقل لنا الكتُب المصنّفة مصادر أيضًا أنه بعد انتشار الإسلام واعتقاد القرشيين بأنه أصبح يشكل خطرًا عليهم، اتفق أهل قريش على عدم الزواج من بني هاشم وبني عبد المطّلب، وكتبوا في ذلك عهدًا، كما يقول ابن هشام

(4) انظر: غريغور شولر، الكتابة والنقل في صدر الإسلام، ترجمة فادي شاهين (دمشق: أبولودور، 2011)، ص 15.

(5) أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي (بيروت: دار المعرفة، [د. ت.])، ج 1، ص 501.

(6) أبو جعفر محمد بن أمية بن حبيب البغدادي، كتاب المنمّق في أخبار قريش، اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه خورشيد أحمد فاروق، السلسلة الجديدة (دائرة المعارف العثمانية)؛ 127 (حيدر أباد: دائرة المعارف الإسلامية، 1964)، ص 88.

في السيرة: «اجتمعوا وائتمروا بينهم أن يكتبوا كتابًا يتعاقدون فيه على بني هاشم فلما اجتمعوا لذلك كتبوه في صحيفة [...] ثم علّقوا الصحيفة في جوف الكعبة»[7].

نفهم أيضًا من خلال هذه النصوص أنه من أجل إعطاء قيمة مهمة لهذه العقود، وعلى الأقل تلك المبرمة في مكة، كانت تعلّق داخل الكعبة. والجدير بالذكر أن الوثائق المهمة جدًا هي وحدها التي تعلّق أو تودَع في الكعبة. وعن معرفة العرب الكتابة أو اطلاعهم عليها نسمع كثيرًا عن المعلقات التي كُتِبت بماء الذهب وعُلّقت على جدران الكعبة، وثمة من يقول إن رواية التعليق هذه غير صحيحة لأنها لم ترد إلا عند ابن عبد ربِّهِ (ت 328هـ/ 940م)، أي في القرن العاشر وبعد زمن طويل على بدء تدوين الأخبار وبدء علم التصنيف والمصنّفات عند العرب والمسلمين، وبغض النظر عن صحة هذه الرواية أم لا، فإن حادثة التعليق لنصٍّ مكتوب في معبد أو مكان مقدس حادثة وردت تاريخيًا في أكثر من مصدر، لا بل التعليق على جدران الكعبة نفسها ورد إلينا من مصادر متعددة، كما رأينا سابقًا. إذًا، الكتابة كانت معروفة لكن يُشك إلى حدٍّ كبير في أن تكون واسعة الانتشار أو في أن تكون قد تَعدَّت النخب الحضرية والتجارية.

ثانيًا: بدء التدوين التاريخي باللغة العربية والعلاقة بين الكتابي والشفوي

«إن الكتابة التاريخية كانت في البدايات جزءًا من أدب السيرة والمغازي»[8]، حيث بدأ بها بعض أبناء الصحابة مثل أبان بن عفان (توفي نحو عام 100هـ/ 718م) وعروة بن الزبير (ت 94هـ/ 712م) الذي استشهد به لاحقًا بعض المؤرخين مثل ابن إسحاق (ت 151هـ/ 768م) والواقدي (ت

(7) ابن هشام، ص 350.

(8) انظر: وجيه كوثراني، الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 55.

207هـ/ 823م) والطبري (ت 310هـ/ 923م)[9]. ويقال إن محمد بن شهاب الزهري هو أول من وضع قواعد علم الرواية الذي يعتمد أساسًا على الإسناد. إذ كان الإسناد هو الصفة الرئيسة للإخباريين الأوائل الذين اعتمدوا اعتمادًا كبيرًا على الرواية الشفوية في معرفة الأخبار، ولعل أبو مخنف (ت 74هـ/ 692م) يعد من أوائل من يذكر صيغ الرواية الشفوية مثل حدَّثني رجل من آل ... وكذلك الهيثم بن عَدي[10].

ثمة من يقول «إنَّ الرواية الشفوية في القرن الأول الهجري جعلت من حفظ الكتب المدونة عملًا سطحيًا زائدًا وواجبًا غير مرغوب فيه، والإشارة إليه عملًا مشبوهًا، ونجد مؤرِّخًا في القرن الخامس الهجري مثل الخطيب البغدادي يدعو إلى الاعتماد على الرواية الشفوية، وبقدر ما على الروايات المدوّنة، وقال لا تأخذوا العلم عن الصحفيين، وحجته في ذلك أن الكتاب عرضة للتغيير والتبديل والنسخ والإزالة»[11].

نرى على سبيل المثال وبحسب التواريخ السابقة أن ابن إسحاق الذي توفي بعد 150 عامًا على الهجرة، يؤرخ لمرحلة سابقة عليه بزمن طويل، ومما لا شك فيه أنه اعتمد إلى حدٍّ بعيد على ما كان يسمعه، فضلًا عن أنه بدأ كتابة السيرة بحوادث بدأت قبل الإسلام بوقت طويل.

يدفعنا هذا كله إلى الكلام على القضية الأكثر حساسية في ما يخص العلاقة بين الشفوي والكتابي ألا وهي تدوين القرآن والحديث.

---

(9) انظر على سبيل المثال: عبد العزيز الدوري، نشأة علم التاريخ عند العرب، الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005)، ص 19 وما بعدها.

(10) انظر: أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد، الطبقات الكبرى، تصحيح إدوارد سخو، 9 مج (ليدن: مطبعة بريل، [1904])، مج 2، ص 7.

(11) محمد عبد القادر خريسات، «الرواية الشفهية في الكتابة التاريخية،» ورقة قدمت إلى: الملتقى الخليجي الأول للتراث والتاريخ الشفهي: الفعاليات والبحوث، 4-6 ذو الحجة 1419/ 21-23 مارس 1999، إعداد حسن محمد النابودة وعبد العزيز عبد الغني إبراهيم (العين، الإمارات العربية المتحدة: مركز زايد للتراث والتاريخ، 2000)، ص 41.

ثالثًا: القرآن والحديث

بعد أن ألقينا نظرة على البدايات يجب علينا أن نقول إن ما لا ريب فيه أن واقعة الكتابة أصبحت أكثر رواجًا مع مجيء الإسلام، خلال كتابة العهود أم العناية بكتابة القرآن نفسه، وكتابة الموروث أو المنقول عن الرسول، ولو اطّلعنا على مجريات عملية جمع القرآن واتخاذه الشكل الذي هو عليه الآن، فسنلاحظ أن القرآن استغرق أعوامًا كثيرة قبل أن يتخذ شكل الثبات، أي الرسم العثماني كما هو شائع، لأن الرسول كان قد أملى في مرحلة سابقة السوَر، وكان عدد من صحابته قد امتلكوا نماذج بعد وقت قليل من وفاته. لكن بالاعتماد على نسخ محددة جرى اللجوء إلى ملاحظات مبنية على دعائم شتى، وكذلك إلى النقل الشفوي. واتخذ القرآن - كما يقول الموروث أو المنقول إلينا - شكله النهائي بين عشرين وخمس وعشرين عامًا بعد وفاة الرسول، بعد خصومة أثيرت في شأنه داخل الجماعة الإسلامية.

أما في ما يخص النصوص الأخرى المنقولة إلينا فيجب أن تنتابنا الريبة في ما يخص عدد من المسائل التي أخذت زمنًا طويلًا قبل أن تدوّن، ولا سيما في مناخ عام اتسم بالصراع على السلطة والبحث عن مرتكز شرعي لها. على سبيل المثال يجب أن نكون حذرين في ما يخص قسمًا كبيرًا مما هو منقول من كلام الرسول وحياته وحتى تنقيح النص القرآني، وعمومًا يجب توخّي الحذر في ما يخص المنقول إلينا من كل حدث وقع في القرن السابع ومعظم حوادث القرن الثامن - فالكتابة لم تكن في أي حالة من الحالات معاصرة للحوادث المروية - لكن بشكل حصري هي عبارة عن موروث منقول بطريقة خاصة من خلال مجالس حدثت خلال حلقات علمية لعلماء مسلمين. إذ إن مراجعاتهم النهائية لم توضع قيد التطبيق إلا في أثناء القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، أي بين فترة تكوُّن الكتابات وثباتها النهائي بالكتابة، لذلك غالبًا ما يوجد فاصل زمني من مئة إلى مئتي عام وربما أكثر.

أما في ما يخص التنقيح النهائي للقرآن الذي جرى في عهد الخليفة عثمان (حكم بين عامي 23 هـ/ 644م و35هـ/ 656م)، فإن المصدر الأقدم - على

حدٍّ علمنا - هو كتاب الردَّة والفتوح لسيف بن عمر (ت 184هـ/ 800م)[12]. وهناك مصدر آخر مُستشهدٌ به غالبًا في الأدبيات التي تعالج هذه المرحلة المهمة من تاريخ الإسلام وهو كتاب متأخر أكثر بدوره إنه **صحيح البخاري** (ت 256هـ/ 870)[13] الذي يقدّم أحاديثه بالرجوع إلى شهود، بحسب العميلة المعتادة للنقل والرواية، وهي الإشارة إلى الإسناد مثل (قال سيف عن محمد وطلحة، قال...). لكن ليس بحوزتنا نسخ مخطوطة عن الأصل لكتاب سيف التي يعود تاريخها إلى القرن الثامن الميلادي، هناك نسخة لاحقة فحسب وُضعت بعد ثلاثة أجيال من نسخة المؤلِّف[14]، وهي بالتالي ليست سابقة لـ **صحيح البخاري**[15].

إن العلاقة بين الكتابي والشفوي في ما يخص الحديث أكثر صعوبة في التقويم أيضًا. وعلى الرغم من أنه يبدو أن أصحاب الرسول في بداية القرن السابع الذين يعرفون القراءة والكتابة اعتادوا التدوين بالكتابة بعضًا من كلامه من دون أن يراودهم أي شك، حيث تناقش القائمون على التراث خلال القرن الثامن الميلادي وحتى بعد ذلك في شأن قضية معرفة ما إذا كان مسموحًا أم لا كتابة أثرٍ من هذا النوع؛ فعدد منهم كان على رأي يقول بالمنع، لأن القرآن كان عليه أنْ يبقى الكتاب الوحيد للإسلام. وهذا كله يفترض أنه عُهد إلى الكتابة

(12) سيف بن عمر التميمي، كتاب الردة والفتوح؛ وكتاب الجمل ومسير عائشة وعلي، تحقيق وتقديم قاسم السامرائي (الرياض: دار أمية، 1997)، ص 51 وما بعدها.

(13) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، تحقيق عبد القادر شيبة الحمد (الرياض: [د. ن.]، 2008)، ج 3، ص 171.

(14) يقول شولر، ص 16، إنه: في مصنف الحديث هذا والمنسوب لسيف، فإن كل حديث يبدأ بالإسناد الآتي: تنقل لنا السيرة، أو روى شعيب، أو روى سيف، كما قيل... حدثنا السري، قال حدثنا شُعيب، قال حدَّثنا سيف عن... وهذا الإسناد الذي من خلاله أدخل الطبري المعلومات القادمة من سيف بن عمر، لكن الطبري لا يأتينا بحديث جمع القرآن.

(15) في هذا السياق، نذكر أيضًا مؤلفات تهتم بالسيرة وهي بدورها أكثر تأخّرًا مثل سِيَر الذهبي من القرن الرابع عشر، والتهذيب لابن حَجر العسقلاني من القرن الخامس عشر. في العادة تكتفي هذه المصادر بإعادة ما كتب مؤلفون سابقون مثل ابن سعد والفسوي... إلخ؛ في مقاطع متوافقة لكن باختلافات تظهر بكل سهولة.

كمية كبيرة من المعطيات، وكان لهذه المحاولة فعليًا أتباع نشطون، وكان شعارهم كما يقول الخطيب البغدادي في باب من رُوي عنه من الصحابة أنه كتب العلم أو أمر بكتابته: «قيّدوا العلم بالكتاب»[16]. فضلًا عن ذلك، يشير أدب السيرة مرة بعد مرة إلى «كتب» كانت مع القائمين على الموروث. إضافة إلى ذلك، يُزعم أن عالمًا من الطبقة الأولى هو الزهري (ت 124هـ/ 742م) قُدّم في عدد من الروايات على أنه غريم للكتابة، كان قد باشر في تدوين الحديث على نطاق واسع في مصنف، وبحسب مصادر أخرى أملى كمية مهمة من الموروث. بيد أنه بعد وفاته عُثر على مصنف واحد أو اثنين مما تركه.

بحسب المعلومات التي يزوّدنا بها أدب السيرة نحو منتصف القرن الثامن، كانت قد ظهرت - في مختلف ميادين العلوم وبالضبط العلوم العربية الإسلامية - مؤلفات تنتمي إلى طبقة «تجميع التراث والسنة الخاضع لتصنيف منهجي مؤسس على المحتوى» أو المصنفات: توضح المصادر أن بعض المؤلفين «لم يكن لديهم كتاب»، لكن استحضروا كل شيء من الذاكرة. في القرن التاسع الميلادي كذلك حينما بدأ الإنتاج الواسع للكتب الأدبية، كان هناك علماء معروفون بأنهم أملوا تعليمهم من الذاكرة ولم يستعملوا الكتاب قط. لكن من ناحية أخرى يقال لنا إن بعضًا من هؤلاء العلماء كان لديهم في بيتهم مجموعة كبيرة من «الكتب»، ويستوقفنا النظر إلى أن مُصنّفًا في القرن التاسع الميلادي هو ابن أبي شيبة (ت 235هـ/ 849م) سيصرّح في بداية بعض أبواب مؤلفة الضخم: «هذا ... ما أعلمه عن ظهر قلب»[17].

لو نلتفت إلى الشعر والطريقة التي نُقل بها، فإن الوضع شبه إشكالي، ومن المؤكد أن الشعر العربي القديم، من ناحية النظم والإلقاء والنقل، كان شفويًا. لذلك أثير في شأنه عدد من الدراسات المعروفة، لعل أبرزها في اللغة العربية دراسة طه حسين.

---

(16) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تقييد العلم، تحقيق يوسف العش (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975)، ص 68 وما يليها، 88-89 وما يليها، 92، 96 وما يليها.

(17) انظر: شولر، ص 5.

من هذه الشفوية جاءت المجادلة - المحزنة - لباحثين أميركيين[18] في نهاية القرن الماضي الذين طبقوا على قصائد الشعر العربي القديم نظرية الشعر الشفوي (Oral Poetry) لميلمان باري وألبرت لورد. من الملاحظ أن الملاحم المحفوظة كتابيًا التي نعتقد أنها كانت في البداية شعبية وشفوية، تستعمل أشكالًا متواترة (Formulaic diction /formularity). هذه النظرية تستنتج أن هذه الأشكال كانت قد ارتجلت خلال الإلقاء[19]. كما أنَّ الشعراء المحدثين في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، عهدوا للأجيال اللاحقة جمع قصائدهم وتنقيحها، لكن نستطيع أن نتلمس بعض الإرهاصات عن أنه كان بحوزتهم ملاحظات مكتوبة؛ والمتنبي مثلًا (ت 354هـ/ 985م) لم يهتم بنشر نص ديوانه. من ناحية أخرى، ثمة استحضارات دقيقة لمصنفات شعرية كتبت وظهرت مبكرًا، على أبعد تقدير في منتصف الفترة الأموية، ولا سيما في قصائد موثوقة ومحققة، على سبيل المثال نقيضة الفرزدق (ت 112هـ/ 730م). على أي حال، فإن الأعمال الأدبية من هذا النوع كانت دائمًا موجهة لأن تكون مُلقاة شفويًا.

قادت هذه الصورة الغامضة والمتناقضة النقد الغربي إلى تذوّق العلاقة بين الشفوي والمكتوب بطريقة لا تسمح بالقبول إلا بجزء بسيط، هذا إن قبلناه. وبدأت الفائدة من هذه القضية بالظهور في الغرب بداية في القرن التاسع عشر. ومن العجيب أن أول عالم عكف على هذه المسألة بطريقة جدية هو ألوا سبرنغر الذي أعطى منذ البداية أجوبة أكثر إقناعًا. «وإننا ممتنين له لتقديمه التفريق العميق الذي سقط مع ذلك في غياهب النسيان عندما أثير هذا الجدل خلال النصف الثاني من القرن العشرين، إلى درجة أننا عدنا إلى اكتشافه. وبحسب ما كتب سبرنغر في دراسته الضخمة التي خصصها للرسول، فعلينا أن نفرق بين الملاحظات المخصصة لدعم الذاكرة وكراسات الدرس والكتب

(18) Michael Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry, Its Character and Implications* (Columbus: Ohio State University Press, 1978).

(19) انظر: شولر، ص 6.

المنشورة». هكذا، فإن مقالته عن الحديث تتميز بأحكام مقنعة في شأن هذه المسألة، على سبيل المثال عندما يلاحظ أن أقدم الملاحظات المكتوبة، ومنها ما يخص ميدان الحديث، كانت موجهه إلى «دعم الذاكرة» من دون أن يرتبط هذا كله بـ «كتب على وجه التحديد»[20].

الحقيقة أن بحث شولر في هذا الخصوص على درجة عالية من الأهمية، إذ يعمد إلى تتبع المقالات المهمة كلها التي تتعلق بالعلاقة بين الشفوي والكتابي في ما يخص القرآن والحديث، وهو الذي أعجب بمقالة إنياز غولدزيهر التي أعطت أول لمحة تاريخية عن تطور الحديث، والتي لا تزال تمامًا تنتزع الإعجاب من حيث جوهرها إلى يومنا هذا؛ إذ لم يجهل غولدزيهر قط مرحلتين من هذا التطور؛ المرحلة الأولى: ما كتب على نطاق واسع بتحريض من البلاط (التدوين) اعتبارًا من حوالى عام 700 و720م ، والمرحلة الثانية: تنظيم المواد في أبواب نسقية (التصنيف) اعتبارًا من حوالى عام 740[21].

إذًا، العلاقة بين الشفوي والكتابي في ما يخص التاريخ العربي الإسلامي هي على درجة عالية من الحساسية، ويجب أن نفرق بحذر شديد بين الكتاب بمفهومه كـ «كتاب» والملاحظات الدرسية أو الملاحظات التي وضعت لتساعد الذاكرة في مرحلة غاية في الخصوصية بسبب زخم المعلومات المقدَّمة في سياق صراع سياسي واجتماعي من جهة، ومن جهة أخرى الإهمال المتعمد للتواريخ، خصوصًا في الكتب الحديثة التي تشكل قسمًا هائلًا من المنشور المتداول في العالم العربي الآن، والتي يصنّف أغلبُها في خانة الغث.

تطرح العلاقة بين الشفوي والكتابي على الدوام مسألة صدقية الشفوي وصحته، لكن نادرًا ما يُسلّط الضوء على الكيفية التي يقال بها هذا الشفوي، خصوصًا أن وضع اللغة العربية وضعٌ خاصٌ متميز بالازدواجية، فما يسمعه

(20) نقلاً عن شولر، ص 10. وهو يستشهد بكتاب سبرنغر، انظر: Aloys Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad: Nach bisher Grosstentheils unbenutzten Quellen*, 2nd ed., 3 vols. (Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1869), vol. 3, pp. 5-6.

(21) Ibid, p. 7.

الراوي ربما يكون مختلفًا عمّا يقوله في المستوى والطبقة. وأكثر من ذلك، ربما يذهب المدوِّن أو الكاتب بالقصة إلى مستوى آخر أبعد من ذلك.

رابعًا: ما هي اللغة التي كان يسمعها المؤرخون وما هي اللغة التي كانوا يكتبون بها؟ ومضة على الوضع اللغوي عند العرب قديمًا

يؤكد الباحثون أن العربية كانت مختلفة من مكان إلى آخر في الجزيرة العربية، وهذا أمر طبيعي يُمليه اتساع الرقعة الجغرافية التي وجدت فيها القبائل، حتى في وقتنا الحالي، ومع وجود وسائل التواصل والاتصال، نستطيع أن نلاحظ بسرعة الفروقات اللغوية بين قريتين متجاورتين، فكيف إذا كانت الفواصل الجغرافية مئات الكيلومترات، تتخللها صحارى قاحلة في بعض الأحيان.

يورد لنا باحثون أجلاء الكثير من الفروقات اللغوية بين القبائل العربية، على سبيل المثال كيس فيرستغ في كتابه **اللغة العربية تاريخها ومستوياتها وتأثيرها**. وعلى الرغم من إقراره بصعوبة وضع خريطة لغوية للوضع اللغوي القائم قبل الإسلام، فإنه يسرد عددًا من النقاط توضح الفروق بين اللهجات العربية ويصل إلى نتيجة مفادها أن «لغة القرآن في معظم الأحيان تعكس تشابهًا مع اللهجات الشرقية من الجزيرة العربية بينما توجد خلافات كثيرة بين اللهجات الشرقية والغربية»[22]. ويضرب مثالًا عن اللفظ في منطقة الحجاز حيث تلفظ الهمزة في وسط الكلمة في كلمات مثل: «قائم، بئر، لؤلؤ»، حيث تغيب الهمزة هنا ويشبع حرف المد الطويل لتصبح الكلمات السابقة على الشكل الآتي: «قايم، بير، لولو»، وهذا اللفظ ما زال الأكثر شيوعًا في العالم العربي حتى الآن. أما على مستوى المفردات فكتب التاريخ تروي لنا قصة رجل من الشمال جاء إلى الملك في جنوب اليمن، وقال له: «ثب» فقفز الرجل، في حين أن الملك أراد:

---

(22) كيس فرستيغ، اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها، ترجمة محمد الشرقاوي، المشروع القومي للترجمة؛ 443 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003)، ص 63.

«اجلس»، والكلمتان عربيتان، لكن يختلف معناهما بين مكان وآخر كما نرى الآن بين اللهجات العربية، فما بالك قبل مرحلة الكتابة[23]؟

يكفي أن ننظر إلى كتب اللغة لنجدها مليئة بالأمثلة على الاختلافات بين اللهجات.

إذًا، الاختلاف في اللهجات يطرح إشكالية في التواصل والفهم، فكيف بمجتمع كانت تجري به تحولات عميقة مثل مجتمع الجزيرة العربية أو لغة تخضع لضغط عالٍ كاللغة العربية. كان الضغط الأول على هذه اللغة في نقلها من الشفوية المتلائمة مع الحياة البدوية أو شبه البدوية إلى الكتابية المتلائمة مع الحياة الحضرية، وبالتالي وجب على العرب أن يجدوا لا الأبجدية فحسب، بل التوافق؛ يعني في أي عربية يجب أن نكتب؟ وعندما وصلوا إلى شبه الاستقرار لم ينتهِ الجدل والآراء والمماحكات في شأن هذه اللغة، ويكفي أن نقرأ «فصل في تداخل اللغات» من كتاب المزهر في علوم اللغة للسيوطي (849هـ/ 1445م) لنعرف كم أرّقت قضية اللغات (اللهجات) علماء العربية، لكن لم يسموا ظاهرة الازدواجية أو يقوموا بالتقسيم إلى مستويات كما فعل ابن خلدون.

ليس هذا فحسب، بل حتى في عهد تدوين قواعد العربية نفسها كان الاعتماد بشكل كبير على النقل الشفوي، وفي قصة سيبويه (180هـ/ 896 م) مع الكسائي (189هـ/ 805) التي يسميها التقليد النحوي بـ«المسألة الزنبورية» خير مثالٍ على ذلك، إذ كان الاعتماد بشكل مطلق على الرواية والسند الشفوي للبدو الذي كان

---

(23) أما في ما يخص تغير معنى الكلمات مع الزمن لن نذهب بعيدًا، إذ نلاحظ تعدد معنى كلمة كتاب ورجحانها أكثر في وقتنا الحالي إلى «كتاب ذي دفتين» كما يقال، في حين نجدها في السيرة النبوية بمعنى العهد، كلمة أخرى وهي كلمة «لغة» التي كانت تعني اللهجة في كتب النحو القديم في حين تعني في ما تعني الآن اللسان، وأمثلة لا تعد ولا تحصى. كما تتغير معاني الكلمات في العربية المعاصرة، فكلمة طفلة في الفصحى المشرقية تعني البنت الصغيرة في حين تعني في تونس البنت الصغيرة والشابة، هذا من دون الكلام على الخلاف في أسماء الخضار والفواكه مثل الكرز = حب الملوك؛ الجزر = الزرودية/ الخزُّو؛ حامض الليمون = القارص ... وكلمات إدارية من قَبيل: عاطل من العمل = بطّال، الطريق = النهج ... وعلى مستوى التراكيب مثل أكثر من = أزيد من ... وربما هذا يحتاج إلى مقالة أخرى.

له بالغ الأثر في التقليد النحوي العربي، ويقال إن الاعتماد على النقل الشفوي أودى بحياة سيبويه نفسه الذي خطّأه رواة «العربية» البدو فمات كمدًا كما يقال.

إذًا ما هي اللغة المروي بها؟

إن العربية المروي بها هي لغة ازدواجية بامتياز ليس في وقتنا الراهن فحسب، بل في العصور القديمة أيضًا[24]، وليس لدينا معلومات دقيقة جدًا عن تاريخ الازدواجية في اللغة العربية، لكن يَشك الكثير من الباحثين في أن تكون الفصحى لغة المجتمع في الحواضر العربية الإسلامية في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية، بل ثمة من يذهب أبعد من ذلك من الباحثين في هذا المجال ليقول إن لغة الشعر الجاهلي كانت من طبقة لغوية عالية مشتركة ومفهومة لا يتقنها الناس العاديون ولم تكن قطّ لغة إحدى القبائل العربية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن العربية المروي بها هي من طبقة لغوية مخالفة للطبقة التي يكتب بها في عالمنا العربي على الأقل في أيامنا هذه. وفي أغلب الأحيان يجري فهم الرواية الشفوية حتى المسجّلة منها بطريقة مختلفة عما هي عليه، هذا بغض النظر عن تعدد المستويات الجيو - لغوية في العالم العربي، وأعطي مثالًا توضيحيًا هنا، كأن يقول تونسي للبناني: رحت في البستان (ذهبت إلى الحديقة)، فيجيب اللبناني متسائلًا: جبت بندورة (طماطم)؟ أو يقول التونسي: نحبْ السورية الكحْلة (أحِبُّ القميص الأسود)، فيرد اللبناني: مين هيي؟ (من هي؟). من الواضح من هذين المثالين المبسطين أن سوء الفهم كبير إلى درجة عالية لخبراء الطبقات اللغوية واللهجات العربية.

لم يعِ العرب الازدواجية اللغوية، ولم يعطوا قيمةً كبيرة للعاميات، بل اعتبروها لَحنًا، ولعل من أوائل من أماطوا اللثام عن هذه المستويات اللغوية

---

(24) لاحظ ابن خلدون ضمن العربية الفصحى نفسها ثلاثة مستويات: لغة المشرق ولغة المغرب ولغة الأندلس ومستوى رابع سمّاه لغة مضر، انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، حققها وقدّم لها وعلق عليها عبد السلام الشدادي (الدار البيضاء: خزانة ابن خلدون؛ بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005)، ص 250، وللتوسع في هذا الموضوع انظر: Shahin, «La Diglossie,» p. 139.

بشكل صريح هو ابن خلدون في مقدمته المعروفة، وبقي الأمر كذلك إلى مقالة فيركسون المعروفة في عام 1959 التي عنونها بـ «الازدواجية اللغوية»، وكانت اللغة العربية مثاله الذي أعطاه حصة الأسد. فما هو أثر الازدواجية في الثقافة الشفوية، خصوصًا أن العرب مولعون بالشفوية، وهم من الأمم القليلة الباقية التي تطرب للشعر وتؤخذ بالكلام؟

إن طرح الازدواجية اللغوية لطبقة لغوية دنيا L وطبقة لغوية عليا H يجعل لمن يقيِّد بالطبقة العليا اليد العليا في هذا النوع من الترجمة، باعتبار أن الطبقة اللغوية العليا لا تسمح بالعديد من أشكال أختها الدنيا، أو قد تعطي معانيَ أبعد أو تضيق في بعض الأحيان، وهذه إشكالية لم يسلط عليها الضوء بما يكفي حتى الآن.

خامسًا: أثر الثقافة الشفوية والازدواجية على الكتابة التاريخية العربية

ساهم النقل الشفوي عن البدو في صنع قواعد العربية وتأريخها، واعتبر قسمًا كبيرًا من البدو حجَّة، لكن كما نعلم لم يكن للبدو أيُّ كتاب أو حتى نص مكتوب، وكان للنقل الشفوي عنهم مرتبة يقرِّبها علماء الحواضر آنذاك إلى القدسية، فها هو سيبويه يؤلف كتابه مستندًا إلى النصوص الشفوية من الشعر ومن «كلام العرب»، ويعتبر ذلك أسًا للقاعدة، وينكر لغة (لهجة) «أكلوني البراغيث» على الرغم من وجودها في القرآن مرتين، وأشياء أخرى كثيرة غير ذلك. في الحقيقة ليس لدينا معلومات دقيقة عما إذا كان تقعيد العربية مستندًا إلى بعض العرب دون سواهم، لكن وصل إلينا عن السيوطي أنه جاء عن عمرو بن أبي العلاء (770 م) أنه قيل له: «أخبرني عمَّا وضعت مما سميته عربيةً أيدخل فيه كلام العرب كله؟ فقال: لا، فقلت: كيف تصنع في ما خالفتك فيه العرب وهم حُجَّة؟ فقال أحمل على الأكثر وأسمِّي ما خالفني لغات»[25] وهو

(25) عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الجلال السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: مكتبة التراث، [د. ت.])، ج 1، ص 184-185.

يريد بكلمة لغات «لهجات» في عربيتنا المعاصرة. إذًا لم تكن العربية واحدة كما يتراءى لأكثرنا، بل كان هناك لهجات متعددة وكان العرب كثيرًا ما يختلفون في ما بينهم في هذا الموضوع[26].

في الحقيقة كان للنقل الشفوي أثر كبير في تقعيد العربية وبالتالي تأريخها، لكن هذا النقل اصطدم كما رأينا مع مشكلة الازدواجية اللغوية، فإذا كان للنقل الشفوي إشكالية تحويل الشكل الشفوي الذي يعتبر على درجة مرموقة أقل إلى شكل مكتوب يحوي مرموقة أعلى، من وجهة نظر المجتمع، فإن الحالة العربية لها وضع خاص باعتبار أن الشفوي كان مرموقًا إلى حدٍّ بعيد. وفي الوقت نفسه كان في بعض الأحيان في طبقة مرموقة، لكن غير مقعَّدة، هذا من جهة ومن جهة أخرى كانت العربية في مرحلة قوننة نفسها، ووصلها ذلك الكم الهائل من الثقافة الشفوية وأصبح لزامًا عليها أن توفق بين أشياء عدة التقت كلها لا لتكون عوامل ضغط فحسب، بل عوامل تحيُّد عن الصدقية في بعض الأحيان، إذ وصلنا إلى مرحلة أصبحنا نرى الحكايات الشعبية وقد أصبحت مكتوبة لا بل تعدَّينا إلى أبعد من ذلك، إذ نجد ثمة تدوين لأشعار تُنسب إلى آدم وأشعار إلى الجن وغير ذلك، وربما كان هذا سبب رأي ابن سلام الجُمَحي الذي أوردناه سابقًا في ابن إسحاق صاحب السيرة النبوية الذي هجَّن الشعر وحمل كل غثاء منه.

أما العوامل الإيجابية، فإن هذا الضغط الكبير ولّد، من جهة أخرى إحساسًا لدى العاملين على اللغة وعلمائها بضرورة الحفاظ على حد أدنى من الصدقية، وهذا ما جعلهم ربما ينتبهون في فترة مبكرة إلى النقد.

من جهة أخرى، يقول فيرستيغ إن «فكرة وجود فرق كبير بين لغة الشعر والأدب والكتابة واللهجة الدارجة في حد ذاتها فكرة ليست غريبة، فإن

---

(26) للتوسع أكثر في هذا الموضوع، انظر: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط 7، 4 مج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، ج 1، ص 14.

الموقف نفسه موجود في ثقافات شفاهية أخرى كثيرة»[27]. إذًا، ليس غريبًا هذا الوضع الازدواجي، فهو موجود في ثقافات مشابهة، لكن للازدواجية أثرًا واضحًا في عملية التدوين، إذ إن هامش المناورة يصبح كبيرًا للذي يحول الأصوات إلى حروف كما قلنا سابقًا، إضافة إلى ذلك فهناك أيضًا نوع من الشرح بوضع كلمات من قبيل «أي» أو «أراد أن يقول» أو «يعني»، وهو شائع جدًا في الكتابة العربية القديمة والحديثة عندما نستعين بلهجة عليا أو أخرى دنيا. لنأخذ مثالًا من **تاريخ الطبري** حين يتكلم على دخول جيش الحبشة بقيادة أرياط إلى اليمن، فيقول: «ووطئ أرياط اليمن بالحبشة، فقتل ثلث رجالها، وأخرب ثلث بلادها، وبعث إلى النجاشي بثلث سباياها ثم أقام بها، قد ضبطها وأذلها، فقال قائل من أهل اليمن وهو يذكر ما ساق إليهم دوس ذو ثعلبان من أمر الحبشة؛ فقال: لا كدَوْس ولا كأعلاقِ رَحْلِهْ. يعني ما ساق إليهم من الحبشة، فهي مَثَل باليمن إلى اليوم»[28].

بغض النظر عن طبيعة النص المكتوب بلغة قديمة بالنسبة إلينا نحن الآن كاستخدام اسم المكان أو الدولة على اسم الأشخاص «الحبشة» و«وطئ أرياط اليمن بالحبشة» وأشياء أخرى واضحة لأي قارئ معاصر كاستخدام الأدوات، خصوصًا حروف الجر، نلاحظ أن الطبري ينقل عبارة ربما هي عربية لكن لا نستطيع أن نفهم منها شيئًا أو ربما هي من طبقة لغوية أخرى لم تكن مفهومة في عهده، وبالتالي يستخدم كلمة «يعني» ليشرح، وتجدر الإشارة هنا إلى أن الشرح يحتاج إلى شرح بدوره بالنسبة إلينا، وكذلك القصة باعتبارها من طبقة أخرى مخالفة للعربية المعاصرة.

لماذا يستخدم مؤرخ عربي في قصة نُقلت بشكل شفوي عبارة من طبقة لغوية أخرى، هل ليكون قريبًا من الموضوع أو ليقول لنا إنَّه وباعتباره ينقل من الشفوي فهو فعلًا واقعي وإنَّ ما يقوله هو ما ورد بالضبط؟ أو

---

(27) فرستيغ، ص 59.

(28) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط 2، ذخائر العرب؛ 30 (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ج 2 ، ص 125.

ربما هي عقدة نقص الشفوي باعتباره يفتقد إلى قوة السند فيستنجد بـ «بالازدواجية» ليقوي موقفه. اعتبارًا مما ورد نستطيع القول إنَّ هذه الازدواجية تطرح شرحين:

أولًا: إذا كانت الرواية الشفوية متضمنةً على الشعر فهذا يؤكد الرواية ويقويها، لا بل يلعب على الذهنية العربية التي تقدس الشعر وتطرب له وتعتبره الدليل الدامغ، ولهذا السبب ربما كثر الانتحال، وبعض الدراسات على شعر حسان بن ثابت خير دليل على ذلك. فالشعر من طبقة مرموقة في العربية وهو الطبقة العليا H، وهذه الطبقة لديها احترام وهيبة قد تساعد في تأكيد الحدث. ولهذا السبب لم يتوانَ بعض من كتبَ التاريخ من العرب عن وضع أشعار عربية لأناس لم يكونوا من العرب أو لعادٍ أو ثمود أو لناس من حمْيَر[29] في وقت ليس لدينا فيه دليل على أن العربية التي كانت مستخدمةً في حمير هي نفسها العربية، خصوصًا أن أبا عمرو بن العلاء يقول: «ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا، ولا عربيتهم بعربيتنا، فكيف بما عهد عادٍ وثمودَ مع تداعيه ووهبه»[30].

ثانيًا: إذا كانت الرواية الشفوية متضمنةً الطبقة الدنيا L، فذلك يضفي على الحدث بُعدًا واقعيًا وصادقًا، لذلك نجد في كتب الأدب التي تعتمد على الرواية الكثير من الطبقة الدنيا. لنأخذ على سبيل المثال كتاب الأصفهاني (ت 356هـ/ 967م) **وألف ليلة وليلة**[31] الأكثر شهرة في ما يخص تعدد المستويات في اللغة العربية، أو ما يسمى العربية الوسطى - وهي خصيصة ما زالت باقية في لغتنا إلى الآن - حيث نجد في هذا الأخير كلمات مثل «أيش، جيب، شوف، هات، روح، حط...»، ونجد في نسخة أخرى مقابلاتها بالعربية المعاصرة أو الفصحى الحديثة وهي على التوالي: «ماذا، أحضِر،

(29) الطبري، ص 125 على سبيل المثال.

(30) الجمحي، ص 11.

(31) مكسميليانوس، ألف ليلة وليلة (برسلاو؛ ليبزج: [د. ن.]، 1825).

انظر، أعطني، اذهب، ضع...». إن المجموعة الأولى كلها عربية، ونكاد نجزم بأنها فصحى حتى ولو أنها من طبقة لغوية لم يكن لها شرف الكتابة في أمهات الكتب، وبالتالي فإن كاتب النص الشفوي - سواء كتب أول مرة بـ H أم بـ L، وهذا ليس حديثنا الآن - يكون قد مارس سلطاته كلها في تغير الكلمات ووضع مقابلها ما يعتبره أنه أفصح، ومن الصعب جدًا معرفة المعايير التي دفعته إلى هذا الحكم. وربما يقول قائل: إن للكلمات السابقة معنى مقابلاتها نفسه من الطبقة المكتوبة أو العليا أو المرموقة. في الواقع من الصعب القبول بتشابه معاني الألفاظ، فإذا اختلف زمان اللفظ اختلف معناه، فكيف إذا اختلف اللفظ نفسه.

قصارى القول ليس التاريخ الشفوي العربي في معزل عن قضية الازدواجية اللغوية في العربية، ولا يمكن له أن يتجاوزها، فالناقل الذي يبشّرنا بأنه سيكتب لنا ما يتداوله الناس على ألسنتهم لن تكون صدقيته إلا نسبية من وجهة نظر اللسانيات الاجتماعية لأنه، من وجهة النظر هذه، ما هو - كما قلنا سابقًا - إلا مترجم له اليد العليا في هذا النوع من الترجمة، فما بالك إذا كانت الطبقة اللغوية العليا لا تسمح بعدد من أشكال أختها الدنيا، أو ربما تعطي معانيَ أبعد أو تضيق في بعض الأحيان، هذا ولم نتكلم على اختلاف معاني الأدوات واستعمالها في الأزمان المختلفة وفي مناطق جغرافية مختلفة.

إن للعلاقة بين الشفوية والكتابية أبعادًا متعددة وهي تقنيّة إلى حدٍّ ما، ففي ما يخص البدايات عند العرب المسلمين على سبيل المثال يجب أن نفرِّق بين كتابٍ معدٍّ للنشر وآخر خاص بدعم الذاكرة من أجل الإملاء بطريقة شفوية لاحقًا هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يجب علينا أن نسأل أنفسنا ماذا نكتب وماذا نؤرِّخ وبأي لغة سنكتب، لا بل بأي مستوى من هذه اللغة؛ أفلا تقتضي الأمانة أن نكتب الشفوي باللغة نفسها التي قيل بها، وإذا كتبناه بها ألا نكون من الزاعمين بأن لدينا لغة واحدة، لكننا نكتب بغيرها؟

المراجع

1- العربية

كتب

ابن حبيب البغدادي، أبو جعفر محمد بن أمية. **كتاب المنمَّق في أخبار قريش**. اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه خورشيد أحمد فاروق. حيدر أباد: دائرة المعارف الإسلامية، 1964. (السلسلة الجديدة (دائرة المعارف العثمانية)؛ 127)

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. حققها وقدّم لها وعلق عليها عبد السلام الشدادي. الدار البيضاء: خزانة ابن خلدون؛ بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع. **الطبقات الكبرى**. تصحيح إدوارد سخو. 9 مج. ليدن: مطبعة بريل، [1904].

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك. **السيرة النبوية**. تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي. بيروت: دار المعرفة، [د. ت.].

أونج، والتر ج. **الشفاهية والكتابة**. ترجمة حسن البنا عز الدين؛ مراجعة محمد منصور. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994. (عالم المعرفة؛ 182)

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. ط 7. 4 مج. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998.

الجلال السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. شرحه وضبطه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: مكتبة التراث، [د. ت.].

الجمحي، أبو عبد الله محمد بن سلام. **طبقات فحول الشعراء**. قرأه وشرحه محمود محمد شاكر. جدة: مطبعة المدني، [د. ت.].

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. تقييد العلم. تحقيق يوسف العش. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1975.

الدوري، عبد العزيز. نشأة علم التاريخ عند العرب. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2005. (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ 2)

شولر، غريغور. الكتابة والنقل في صدر الإسلام. ترجمة فادي شاهين. دمشق: أبولودور، 2011.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الطبري: تاريخ الرسل والملوك. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. ط 2. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.]. (ذخائر العرب؛ 30)

فرستيغ، كيس. اللغة العربية: تاريخها ومستوياتها وتأثيرها. ترجمة محمد الشرقاوي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003. (المشروع القومي للترجمة؛ 443)

كوثراني، وجيه. الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي. بيروت: دار الطليعة، 2000.

مكسميليانوس. ألف ليلة وليلة. برسلاو؛ ليبزج: [د. ن.]، 1825.

الملتقى الخليجي الأول للتراث والتاريخ الشفهي: الفعاليات والبحوث، 4-6 ذو الحجة 1419/ 21-23 مارس 1999. إعداد حسن محمد النابودة وعبد العزيز عبد الغني إبراهيم. العين، الإمارات العربية المتحدة: مركز زايد للتراث والتاريخ، 2000.

2- الأجنبية

Books

Blanche-Benveniste, Claire. *Approches de la langue parlée en français*. Gap; Paris: Ophrys, 1997. (Collection L'essentiel français)

Hagège, Claude. *L'Homme de paroles: Contribution linguistique aux sciences humaines*. Paris: Fayard, 1985.

Perks, Robert. *Oral History: Talking about the Past*. 2nd rev. ed. London: The Historical Association in Association with the Oral History Society, 1995.

Versteegh, Kees. *The Arabic Language*. New York: Columbia University Press, 1997.

Zwettler, Michael. *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry, Its Character and Implications*. Columbus: Ohio State University Press, 1978.

Periodicals

Ferguson, C. A. «Diglossia.» *Word*: vol. 15, no. 2, August 1959.

Studies

Shahin Fadi. «La Diglossie et son influence sur la production langagière arabe. Etude pratique à partir de copies d'examen et d'un extrait télévisé.» Thèse de doctorat, Université Paris IV-Sorbonne, Paris, 26 Novembre 2014.

__________. Shahin, Fadi. «Le Poète et le pouvoir (l'exemple de hassān b. Thābit à partir des poèmes dehassān présents dans al-Sīra d'Ibn Hishām).» Thèse de Master II, Université Paris IV-Sorbonne, Paris, 2008.

الورقة الرابعة

إمكانات كبيرة في مواجهة عوائق تقليدية

دانييل برتو

سأركز في هذه الورقة على طاقات التاريخ الشفوي الكامنة؛ وعلى العوائق التي تقف في وجه تطوره؛ وعلى شيء تعلّمته عندما كنت أعمل على التاريخ الشفوي لحوادث شهري أيار/ مايو وحزيران/ يونيو 1968 في فرنسا.

لم يستغرق الأمر أكثر من بضعة أعوام كي يكشف، التاريخ الشفوي - الذي هو استخدام المصادر الشفوية في إعادة بناء التاريخ - عن إمكاناته الكبيرة. هذا ما حدث في كل مكان سُمح له أن يتطور تمامًا: في بريطانيا على سبيل المثال وفي الولايات المتحدة الأميركية وإيطاليا وألمانيا وعدد من بلدان أميركا اللاتينية. لكن الأمر لم يكن كذلك في فرنسا، حيث نجحت مؤسسة المؤرخين التقليديين الأكاديمية في بلدي، بعرقلة تطور التاريخ الشفوي منذ البداية، منذ أن كان في المهد. وحتى في إنكلترا لم يولد «التاريخ الشفوي» من دون صراعات. وكان على مؤسّسيه ومطوريه، بول تومبسون ورافاييل صامويل، أن يُحاجّا بقوةٍ طائفة المؤرخين التقليديين الحصينة الراسخة. وكان من مسلّمات هذه الأخيرة أنَّ الوثيقة المكتوبة هي الشكل الأوحد والوحيد الذي تتخذه الدلائل التجريبية ذات القيمة، وما انفكّت تردّد ذلك. ولم يكن هؤلاء راضين قط عن استخدام الشهادات الشفوية كدلائل للبحث التاريخي، بل كانوا أقل رضى عن فكرة إنتاج المؤرخين أدلّة جديدة في شكل شهادات شفوية.

الواقع، أن هذا الجدال عاود الظهور مرارًا وتكرارًا بالصيغ ذاتها في كل بلد؛ على الرغم من حجج تومبسون المقنعة دفاعًا عن استخدام المصادر الشفوية، في الفصل الثاني من كتابه الرائد **صوت الماضي**[1]. ومن الطبيعي ألا تؤخذ هذه المصادر على عواهنها، وأن تُعامل بطريقة نقدية: بالطريقة نفسها التي يتعامل فيها أي مؤرخ مع «المصادر المدوّنة»، أي الوثائق.

لكن الأكاديميين التقليديين الذين يزعمون الوقوف في صف الصرامة العلمية لن يترددوا في إدانة منهج جديد لا معرفة مباشرة لهم به. وسوف يدينونه قبل اختباره. وفي المناسبة كنت قد اضطررت إلى مواجهة موقف مماثل حين حاولت، وأنا عالم اجتماع شاب في السبعينيات، أن أعيد تأهيل طريقة التعامل مع قصص الحياة. وفي ذلك الوقت كانت هذه الطريقة تعتبر خاليةً تمامًا من أي قيمة علمية، لكنني كنت قد اختبرت تلك الطريقة بشدّة قبل أن أجرؤ على الحديث عنها. ومع ذلك، كان عليّ أن أتحمّل مدافع مؤسسة علماء الاجتماع الفرنسيين. ذلك أن الابتكار في الأكاديميا أشبه بالتحليق فوق منطقة عدوّة. فلتقم بذلك، لكن ليس من دون مظلة.

في الحقيقة، وكما يعلم الجميع، طالما كانت المصادر الشفوية موجودة. وأدرجتها حركة التاريخ ذاتها بوصفها تجارب حياتية في أذهان الرجال والنساء، بشرائحهم الاجتماعية كلها في مجتمع معيّن. ولا تحتاج هذه المصادر الكامنة، إنما القابلة للتلف، سوى أن «يستغلها» الباحثون. وفي المناسبة بيّن تومبسون في **صوت الماضي** أن جمع شهادات «الفاعلين» الذين شاركوا في حوادث سابقة كانت ممارسة مألوفة بين المؤرخين الجيدين حتى أواخر القرن التاسع عشر. والحقيقة أن الحجج المستخدمة ضد استغلال المصادر الشفوية واستعمالها باتت بالية منذ زمن بعيد، لكن يبدو أنها تملك أرواحًا أخرى، إذ تنبعث بين الفينة والأخرى.

---

(1) Paul Thompson, *The Voice of the Past: Oral History* (Oxford [Eng.]; New York: Oxford University Press, 1978).

في المناسبة أيضًا، يُعدّ كتاب تومبسون صوت الماضي الذي نشر أول مرة في بريطانيا في عام 1978، وأعيدت طباعته مرات عدة، أفضل مدخل إلى التاريخ الشفوي. وصدر بطبعة ثانية موسّعة تمامًا في عام 2000. وأقترح على المعنيين بتطوير التاريخ الشفوي في العالم العربي الاهتمام بترجمة هذه الطبعة إلى اللغة العربية. هناك كتب تمهيديّة أخرى، لكن أيًا منها ليس على هذه الدرجة من المعرفة التاريخية والعمق النظري. إذ إن هناك مسألة بالغة الأهمية لم أتطرّق إليها. ولنسمّها مسألة «المنظور». أعتقد أن المجتمعات المعاصرة كلها «توصف» أنها مجتمعات طبقية. وهذا يعني أنها تشكّلت عبر نوع من علاقة القوة الاجتماعية - البنيوية الراسخة بين مجموعة مسيطرة وباقي المجتمع. وإذا ما كان ذلك صحيحًا، فإن زاوية النظر التي يصف المرء منها المجتمع بأكمله تشكّل فارقًا كبيرًا. بعبارة أخرى، فإن الصورة العامة من الأعلى تختلف كثيرًا عنها من الأسفل. أما بالنسبة إلى التاريخ الشفوي، فبدأ تاريخه القصير في نيويورك بعد عام 1945 حين أُنشئ مكتب بحوث التاريخ الشفوي في جامعة كولومبيا لغرض إجراء مقابلات مع أفراد نخبة نيويورك؛ صنّاع القرار الذين كانوا قد شاركوا في تنمية المدينة. ظهر هذا التركيز على النخب في بلدان أخرى أيضًا. ذلك أن أفراد النخبة يحرصون على رواية قصصهم والحديث عن كل ما قاموا به؛ وهم يملكون الموارد اللازمة لتمويل مشروعات البحوث التي تركّز على جزء من هذه النخبة. لذلك، يعتبر تاريخ النخبة الشفوي أمرًا مألوفًا؛ ويُسفر، من حين إلى آخر، عن ثمار لافتة بالفعل.

لكن تاريخ النخبة لم يكن الهدف الذي سعت إليه شبكة الباحثين الشباب الدولية ومتعددة الاختصاصات التي ساهمت في تطوير التاريخ الشفوي المعاصر في السبعينيات. وما أردنا فعله، بخلاف هذا، كان المساهمة في إطلاق أصوات أولئك الذين لم تسنح لهم الفرصة كي يتكلموا أو يُسمعوا على الملأ، وإيصالها إلى الحيّز العام. وكان ذلك لسببين: لأن ما خاضوه لم يترك وراءه أي أثر مكتوب على الإطلاق، وكان يمكن أن يضيع إلى الأبد إذا لم يُسجَّل، ولأنه

من الممكن توسيع دائرة الأعضاء الفاعلين في المجتمع بسماع ما لديهم، وهذا ما ندعوه بالديمقراطية.

بهذه الروح، بدأ تومبسون وثيا فين في أوائل سبعينيات القرن الماضي بجمع قصص حياة مسنين بريطانيين من الأصول الاجتماعية كلها، من الطبقة العاملة الفقيرة إلى العائلات الأرستقراطية الغنية. إذ وُلِد هؤلاء ونشأوا خلال العقد الأول من القرن العشرين. وهكذا جمعت 444 شهادة من مثل هذه الشهادات. وشكّلت قاعدة بيانات غنية وفريدة من نوعها، تمّت أرشفتها بطريقة احترافية وباتت متاحةً للعامة في جامعة إسكس. ويخبرنا تومبسون في كتابه صوت الماضي عن غرضه حين كتب مشروع البحث ثم نفذّه: «أردت أن أعرف ما كان يعنيه أن تكون طفلًا أو والدًا في ذلك الحين؛ وكيف كان الشبان يلتقون ويتغازلون؛ وكيف كانوا ينظرون إلى مدرائهم وزملائهم؛ وكيف كانوا يعيشون ويشعرون خارج العمل؛ وكيف كان الوعي الطبقي يتفاوت بين المدينة والقرية وبحسب المهن. وما كان أيٌّ من هذه الأسئلة ليبدو قابلًا للإجابة في المصادر التاريخية التقليدية، لكن حين بدأتُ وثيا فين بجمع الأدلّة مما بلغ في النهاية زهاء 500 مقابلة، بان على الفور غنى المعلومات التي يتيحها هذا المنهج».

كتب تومبسون أيضًا في وقت لاحق كتابًا عن الطفولة في بريطانيا في بداية القرن العشرين، عنوانه الإدواردیون[2]. وكان لجمع هذه الشهادات الشفوية عن طفولة عيشت في عائلات من خلفيات اجتماعية مختلفة - كي لا نقول متناقضة - أن يسلّط الضوء على تناقضات هائلة في العلاقات العائلية وأساليب التعليم، كما في الثقافات الطبقية وفرص حياة الأطفال. وهذا الكتاب مثير لاهتمام علماء الاجتماع كما هو مثير لاهتمام المؤرخين الاجتماعيين. وهو كتاب لا نظير له في فرنسا، على سبيل المثال.

(2) Paul Thompson, *The Edwardians: The Remaking of British Society* The History of British Society, (London: Weidenfeld and Nicolson, 1975).

يجسّد هذا الكتاب الروح الحقيقية للتاريخ الشفوي المعاصر. وفكرته الأساس هي التركيز على تلك القطاعات من المجتمع - المهن والحرف اليدوية والنشاط والحياة اليومية والأوضاع المعيشية لفئات المجتمع المحرومة - التي لم تترك وراءها أثرًا مكتوبًا. إذ ليس هناك وثائق مكتوبة كي تُحفَظ كأرشيف يعود إليه المؤرخون لاحقًا؛ لا شيء سوى ذكريات حيّة في رؤوس أولئك الذين عاشوها. على سبيل المثال، ركّزت الإدارة الجديدة لمركز بحوث نيويورك للتاريخ الشفوي، وعلى مدى عقود، على مشروعات استهدفت، واحدًا تلو الآخر، إعادة بناء تاريخ الجاليات المهاجرة المتعددة التي شكّلت فسيفساء هذه المدينة العالمية.

ذلك هو المجال المفضّل لدى المؤرخين الشفويين. مجالٌ يمكن أن يكون شاسعًا؛ لكنه أيضًا قابل للتلف. وفي كل عام، يلتهم الزمن، هذا الغول الجائع، جزءًا لا بأس به منه. فالتاريخ الشفوي في سباق دائم ضد الزمن.

بدأ الباحثون العرب باستكشاف طرائق لسبر أغوار ميدان التاريخ الشفوي في العالم العربي. يظهر ذلك بوضوح في مجموعتي ملخصات هذا المؤتمر اللتين حصلت عليهما. واسمحوا لي أن أهنئ المؤلفين على إحرازهم هذا التقدم الواضح.

إن العالم العربي متنوّع ومتعدّد ويتمتع بخصوصية شديدة مقارنة بمناطق ثقافية أخرى واسعة، كما اعتاد أن يخبرني زميلي الأكبر سنًا أنور عبد الملك. ولا شك في أنه يحوي عددًا ضخمًا من كنوز التاريخ الشفوي المخبوءة التي تنتظر الكشف عنها. ويُعدّ تصوّر مواقع وجود هذه الكنوز واحدًا من التحديّات المثيرة التي تواجه الباحثين العرب.

أين ننظر، وفي أي اتجاه؟ لستُ المعني بالإجابة عن هذا السؤال المتروك لهم. ولو طُرح عليّ منذ أعوام خلت لذكرت الفلسطينيين والنساء والمناطق الأكثر تقليدية في العالم العربي، حيث يمكن للتقاليد الشفوية «الصرف» أن تكون قائمة ولا تزال. وكلّ مجال من هذه المجالات الثلاثة يمثّل عالمًا قائمًا بذاته، بل

عوالم عدة: حقول بحث اجتماعية - تاريخية جديدة وواسعة برسم الاستكشاف، وبدأ بعض الباحثين المشاركين في هذا المؤتمر باستكشافها بالفعل.

بعد عام 2011، كان عليّ أن أضيف **الحركات الاجتماعية**. واسمحوا لي ببضع كلمات عن تجاربي المزدوجة في المشاركة في «حوادث» أيار/ مايو وحزيران/ يونيو 1968 في باريس؛ ثمّ، بعد قرابة عشرين عامًا، في مشروع دولي عن التاريخ الشفوي يرمي إلى إعادة بناء التاريخ الشفوي للحركات الطالبية في الستينيات.

يمكن القول ببساطة إنّ انخراطك في تمرّد جماهيري سلمي وديمقراطي ضدّ حكومة بلدك هو تجربة فريدة وعظيمة ومبهجة، وتجربة لا تتكرر طوال العمر، وغالبًا ما تُخاض في سن الشباب، جنبًا إلى جنب مع المئات والآلاف من الشباب الآخرين. وتصحبها المتعة الخالصة للقاء كثير من شبيبة الجنس الآخر بحرية، ما يجعل هذه التجربة برمّتها الأكثر جاذبية. وهنا يجري تقاسم مُثلٍ تحشد جماهير بأكملها؛ وتُصاغ على الفور في نقاشات حادّة مفاهيم جديدة عن المجتمع والسياسة وتجري مشاركتها؛ كما تجري مشاركة العواطف وتغدو عواطف جمعية مشتركة. وتكون المشاعر قوية؛ والطاقات عالية؛ وتبلغ الآمال عنان السماء.

لكن المرء، وهو في خضم الحدث، لا تكون لديه تلك الرؤية الشاملة للمشهد كاملًا وديناميّات القوة الجارية فيه. لا أحد يعلم مسبقًا أي طرف سيفوز؛ لأنه، إذا ما كانت القوة الغاشمة إلى جانب الحكومة على الدوام، فإن الوحشية المفرطة من الشرطة أو الجيش قد تجذب إلى صفوف الثورة جماهير من المؤيدين الجدد.

لاحظت بعد أعوام، في أثناء محاولتي إعادة بناء مثل هذه اللحظات الاستثنائية في التاريخ، نوعًا من الانقلاب. فمن جهة أولى، كانت الصورة الكاملة قد أضحت مُتاحة. وكان مسار الحوادث التاريخي قد أصبح معروفًا، وكذلك ما إذا كان التمرد قد نجح أو فشل في النهاية. وبذلك كان يمكن أن

يُعاد بناء المسار التاريخي للحوادث على نحوٍ مُرْضٍ. لكن شيئًا ما كان مفتقدًا بشدة: مزاج تلك اللحظات والمشاعر الذاتية التي جعلت المتمردين يتحركون بمثل تلك الشجاعة والجرأة، آمالهم الساذجة والمشاعر الجمعية... وإذا لم يتمكّن المرء من إعادة بناء هذه الذات الجمعية التي كانت الوقود الفعلي للقلوب المقدامة وأفعالها الباسلة، ولم يتمكن من إيصال محتوياتها، فإنّ العنصر الجوهري يضيع.

لا تضيف الشهادات الشخصية عادة سوى القليل إلى إعادة بناء التسلسل الموضوعي للحوادث كما وقعت فعليًا. لكنها، بالنسبة إلى **إعادة بناء الذات الجمعية**، لا تقدّر بثمن.

بعد أربعة وأربعين عامًا على أيار/مايو 1968، أجد أن ما من كتاب أنصف مزاج تلك اللحظة الاستثنائية. وكنت قد شاركت في كتاب عنوانه **1968، جيل من الطلاب في ثورة**[3]، وأنجزت القسم الفرنسي منه، ويُعنى بحركات أواخر الستينيات الطلابية في ستة بلدان: الولايات المتحدة وفرنسا وألمانيا وإيطاليا وإيرلندا وإنكلترا. وقامت ست فرق من المؤرخين الشفويين بجمع الشهادات عن حركاتها الطلابية الخاصة وكتابة تواريخها. ثم كتب الكاتب الإنكليزي رونالد فريزر، رأس المشروع بأكمله، سردًا تاريخيًا يلمّ شتات تلك الحركات الاجتماعية الست. وكان قد سبق لفريزر أن كتب تاريخًا شفويًا استثنائيًا يتناول الحرب الأهلية الإسبانية بعنوان **دماء إسبانيا**. وجمع شهادات ذلك الكتاب بنفسه. ومن هنا ذلك المستوى الرفيع لإلهامه. أما في كتاب **جيل من الطلاب في ثورة 1968**، فاقتصرت مقابلاته على الفاعلين في الحركة الطالبية الإنكليزية التي لم تكن الحركة الأنشط، ولم يشارك فيها هو نفسه، بخلاف بقيتنا. ويستحق هذا الكتاب القراءة لاحتوائه بعض الشهادات اللافتة (وأفضلها في رأيي شهادة ماريو سافيو الطالب في جامعة بيركلي). ومع ذلك، لعلنا فشلنا في أن ننقل تمامًا المزاج الاستثنائي لتلك اللحظات.

---

(3) Ronald Fraser [et al.], *1968: A Student Generation in Revolt* (London: Chatto & Windus; New York: Pantheon Books, 1988).

من هنا فكرتي: من أجل الإلهام، أَجْرِ المقابلات بنفسك. لكن تدوين السرد ربما يكون مسألةً تتعلق بالموهبة الأدبيةً أيضًا. وما يجعلني أعتقد ذلك هو محاولة موازية قام بها كاتب معروف بحقّ، لوصف ثورة أخرى على نحو تتعدد فيه الأصوات: الثورة التي اندلعت في شباط/ فبراير 1917 في بتروغراد (سان بطرسبورغ)، عاصمة روسيا القيصرية. كانت هذه الثورة بخلاف ثورة تشرين الأول/ أكتوبر 1917، حين أمسك البلاشفة بمقاليد الإمبراطورية الروسية الهائلة، ثورةً ديمقراطية وسلمية إلى حد كبير: انقلاب واسع مفاجئ وعفوي لا يرمي إلى أكثر من الحدّ من سلطة القيصر الأوتوقراطية غير المحدودة. لم يكن البلاشفة هناك. لم يُرد الشعب سوى أن يأكل، وراح يتظاهر لإرغام النظام على تبنّي بعض الديمقراطية؛ كأن يتحول، مثلًا، إلى ملكية دستورية. لكن القيصر لم يكن ليوافق على شيء من هذا. وقطع خطوط الاتصال كلها بين بتروغراد والبلد، وأرسل قواته لتطلق النار على الحشود؛ ما أفضى في النهاية إلى أفوله.

روى عدد من المؤرخين سابقًا قصة ذلك الانقلاب، في شكل سلسلة من القرارات التي اتّخذها زعماء الطرفين، والمواجهات بين القوى وما أفضت إليه؛ أي كنوع من «التاريخ العسكري». وحين قرر الكاتب رفيع الموهبة ألكسندر سولجنستين رواية تلك القصة من جديد، انتهج سبيلًا آخر. واعتمد بشكل كبير على سيَر المشاركين الذاتية، وربما على الشهادات الشفوية أيضًا التي أفضوا بها لأولادهم وأحفادهم. وبذلك، نجح في إحياء مزاج ذلك الزمن والمشاعر الجماعية والديناميات الذاتية لدى كلا الطرفين.

علاوة على ذلك، تمكن سولجنستين من العثور على بعض النفائس في الأرشيف؛ مثل قصة بوبليكوف المفضلة لديّ. وبوبليكوف هذا كان مهندسًا وعضوًا في البرلمان لا يفهم كثيرًا في السياسة. وحين عمد القيصر الذي يسيطر على كامل نظام التلغراف في روسيا بصفته رأس الدولة والقوات المسلحة إلى عزل بتروغراد عن البلد، خطرت له فكرة عمليّة: استخدام نظام التلغراف الخاص الذي يربط محطات السكة الحديد في نقل أخبار التمرد في بتروغراد إلى باقي المدن. كان عاملو التلغراف أشخاصًا متعلمين، وافتُرض أنهم

متعاطفين مع الديمقراطيين، شأنهم شأن معلمي المدارس. ووجد بوبليكوف خمسة جنود رافقوه إلى وزارة الاتصالات، وسيطروا بسهولة على حجرة الاتصالات وراحوا يرسلون البرقيات بحماسة بالغة عبر خطوط تلغراف السكة الحديد إلى أن وصلت إلى موسكو في النهاية. ومن هناك راحت الشائعة تنتشر بزخمها الخاص إلى أن بلغت كل ركن من روسيا، وأُنقذ التمرد.

أعتقد أن هذه القصة هي قصة حقيقية، لأن سولجنستين أراد أن يضع كتابًا في التاريخ لا رواية. ولا يقتصر أمر هذه القصة على أنها مرويّة بصورة نابضة بالحياة؛ بل تذكّر القرّاء أيضًا بأن الحركة الشعبية العفوية التي قام بها أناس متواضعون لكنهم ذوو عزيمة، يمكن أحيانًا أن تعيد توجيه مسار التاريخ المندفع بأكمله.

يخطر في ذهني موضوع آخر مختلف تمامًا: موضوع الأطفال الذين وُلِدوا خارج الزواج. هناك فضيحة تجري الآن في فرنسا بخصوص مئات الأطفال الذين ولدوا لأسر فقيرة في جزيرة ريونيون وأبعدتهم السلطات في الستينيات بسُفنٍ إلى فرنسا القاريّة مقابل وعود كاذبة. وعوضًا عن تلقّيهم تعليمًا جيدًا، كما قيل لهم، أُرسلوا للعمل في مزارع صغيرة في الريف الفرنسي الذي كان يحتاج إلى العمالة الرخيصة. ورفع بعضهم دعاوى قضائية على الحكومة الفرنسية بعد خمسين عامًا. وشهاداتهم الشخصية التي جمعها صحافيون تملأ الصحافة اليومية الآن. وتأتي هذه الفضيحة بعد فضائح أخرى، سرت في إيرلندا وبريطانيا منذ عشرة أعوام، عن سوء معاملة أطفال عُهد بهم إلى جمعيات كاثوليكية[4].

قيل لي إن الأطفال المولودين خارج الزواج في العالم العربي، أو في العالم الإسلامي عمومًا، يُعدّون «أيتامًا» (على الرغم من أن أمهات معظمهم معروفات تمامًا) ويترعرعون في دور للأيتام في أوضاع غير مثالية. وجمع

---

(4) انظر مثلًا، المقالة المنشورة في الغارديان في عام 2003 بعنوان «أخوات لا يعرفن الرحمة»:
Fintan O'Toole «The Sisters of No Mercy,» *The Guardian*, 16/2/2003.

الشهادات من أشخاص خاضوا مثل هذه التجارب ربما يكون أمرًا مثيرًا للاهتمام. قد يقول بعض الناس إن هذا ليس «لائقًا» و«سابق أوانه»؛ و«قد يثير بعض الحساسيات». لا شك في أنه سيفعل. فردّ الفعل هذا أمر متوقع؛ وهو ما أبقى الأرشيف الرسمي (المكتوب) مغلقًا، بالقانون، بوجه الباحثين ومن ضمنهم المؤرخين، خمسين عامًا على الأقل، الأمر الذي بات قاعدة معتمدة.

لكن المصادر الشفوية التي يمكن تصوّرها أنها «أرشيف» الذاكرة الحيّة، هي كنوز بانتظار أن «تُبتَدَع». والسبيل إليها ليس مغلقًا تمامًا على الإطلاق، بل على العكس من ذلك، في الحقيقة: ذلك أن حياتها قصيرة نسبيًا، تقبع خلالها بصمت منتظرةً أن يكشف عنها باحث قد لا يظهر قطّ. وعندها تبدأ بالاضمحلال إلى أن تتلاشى في الهواء بوفاة أبطالها وشهودها.

في فرنسا، بعد عشرين عامًا أو نحوها على حوادث حرب الجزائر (حرب الاستقلال الجزائرية)، راح بعض الصحافيين والمؤرخين الجريئين يجمع شهادات جنود شاركوا في تلك الحرب. وحينها، بدأ جزء كبير من الرأي العام الفرنسي يدرك نسبيًا قذارة تلك الحرب، بالعموم؛ وشعر كثير من المواطنين الفرنسيين بالعار لما ارتكبته القوات الفرنسية في الجزائر. وروّجت الصحافة ووسائل الإعلام المحافظة لدى الرأي العام فكرةً أن هذه الأشياء ربما تكون قد وقعت، لكن من غير اللائق نشر شهادات عنها لأن ذلك قد «يحدث انشقاقًا في الأمّة».

وفَعَل، إذ فضّلت شريحة واسعة من الشعب الفرنسي ألا تُذَكَّر بما حدث فعلًا أو بما ارتُكب باسم فرنسا. لا أحد يودّ أن يُذَكَّر بالشرّ الذي ارتكبه، أو بصنوف المعاناة التي تسبب بها. وأضرّ ذلك، بلا شك، بالكبرياء القومي الفرنسي. لكنه ساهم، في الأمد البعيد، في صحة الأمة النفسية. ذلك أن نبذ الأكاذيب التاريخية، خصوصًا أكاذيب (الدولة) الرسمية المتعلقة بالماضي كان «عملًا تمليه الحكمة العامة» (Une œuvre de salubrité publique).

إن الوقوف إلى جانب الحقيقة، مهما كان الثمن، جزء لا يتجزأ من الأخلاق العلمية. ولأكون أكثر دقةً سألجأ إلى توضيح ماكس فيبر، وأقول إنه يجب أن يكون جزءًا لا يتجزأ من أخلاقيات الاعتقاد (Ethics of Conviction) لدى أيّ باحث. إذا شعر الباحث، بصفته مواطنًا، أنه من الأسلم إخفاء الحقيقة، واختار الامتناع عن البحث عنها باسم ما دعاه فيبر أخلاقيات المسؤولية (Ethics of Responsibility) ، فيجب عليه أن يعي، على الأقل، أن هذا العزوف مناقض تمامًا لـ الأخلاقيات المهنية (Professional Ethics) التي من واجبه أن يدعمها وأن يضعها.

باختصار، إن البدء بمشروع من مشروعات التاريخ الشفوي يتطلب - بدرجة ما على الأقلّ - خيالًا، ومعرفة مسبقة بالظاهرة الاجتماعية - التاريخية قيد البحث وموهبة في العمل الميداني ومقابلات وتحليل وكتابة؛ كما يتطلّب الأمر شجاعة في ما يخصّ بعض الموضوعات. وعلى أي حال - وهذه جملتي الأخيرة - يستحق الأمر ذلك في العادة ... وإلى حدّ كبير.

الورقة الخامسة

الحديث النبوي في رحلة الانتقال من الشفوي إلى المكتوب: شبكات الرواية وأنماط التلقي

صابر الحباشة

تحاول هذه الورقة[1] أن تقدم دلائل علمية كافيةً على كفاءة المنوال البنيوي في مقاربة مراعاة خصائص النمط الشفوي في علوم الحديث النبوي، ولا سيما ما اتصل منها بالإسناد وسلاسل الرواة وعلوم الرجال. وتكمن أهمية البحث في رواية الحديث النبوي بنيويًا في أن الدراسات العربية التي اتخذت البنيوية إطارًا نظريًا لها، إنما اتجهت إلى النصوص الأدبية ولم تُعنَ بالنصوص الدينية قرآنًا وحديثًا إلا عرَضيًا، أو جزئيًا، ولا يخفى أن التحفظ على البنيوية كان موقفَ قطاع مهم من المهتمين من ذوي التوجه المحافظ، أو المشكك أو المتشكك في إمكان بروز علم بنيوي غير متحيز (بمعنى اعترافه بالخصوصيات الثقافية وعدم الاكتفاء بقولبة النماذج الكونية) وغير كولونيالي (بمعنى عدم حمْله - في العمق - هاجسًا استعماريًا دفينًا يجعل القراءةَ مُغرِضةً والنتائجَ مُسقَطةً).

---

(1) نعتمد في هذه الورقة اعتمادًا أساسيًا على عرْض محاولة رجب شانتورك المتعلقة بدراسة بنية السرد الروائي في الحديث النبوي. انظر: Recep Senturk, *Narrative Social Structure: Anatomy of the Hadith Transmission Network, 610-1505* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2005).

لئن تُسُوهل (إلى حد ما) مع البنيوية في النقد والأدب، فإن التصدي لها في العلوم الدينية بدا أمرًا «مفهومًا» ومتوقعًا. أما التساهل مع القضايا الأدبية فلأنها لا تمس بالتشريع ولا بتمثل الذات الجماعية نفسَها عبر الزمن، إلا بشكل غير جوهري. ووجد هذا الضرب من التعامُل سبيله إلى الظهور، بشكل يكاد يكون طبيعيًا، لأنه وجد له أصلًا في التعامُل تراثيًا؛ إذ قام المنهج الكلاسيكي في تلقي الروايات على «التساهُل» مع المرويات «الأدبية» (بمعنى الأخلاقية) بالقياس إلى التشدد في قبول المرويات المتصلة بالأحكام الشرعية في القضايا التعبدية ومختلف نواحي المعاملات.

ربما لا يكون هذا الحُكم ساريًا بإطلاق، لأننا لا نرى مجالات البحث في النصوص الأدبية والنصوص الشرعية منفصلةً بعضها عن بعض، بل هي متواشجةٌ ومتداخلةٌ. ألا ترى أن ثنائية السند والمتن تشُق المواد الخبرية من الحديث النبوي كانت أم من التاريخ أم من الأدب...؟

مع ذلك، لم يكن عجيبًا أن يتأخر «تجريبُ» المنهج البنيوي في علوم الرجال تأخّرًا يشي بالمحاذير الشرعية المُشار إليها آنفًا، ويدل على الحرج المنهجي الذي يعتَور نشاط كل من يهتم بهذا الحقل البحثي.

فكيف يؤتي المنهج البنيوي ثمارًا يانعة في سياق علوم الحديث النبوي، وعلِمنا أن هذا المنهج نابتٌ من فلسفة لا تعترف بالقضايا اللاهوتية، بل تجعل الإنسان محورًا لها؟

لكن أَلم يكن الإنسان بدوره محْورَ علوم الرجال؟ أليس من التوهّم المحض ترْكُ المنهج مظنة قيادته لنا نحو ضفاف المُرُوق، والحالُ أن منطق العلم والتجربة أحقُ أن يُتبع من منطق الهوى والظنون؟

يتصدى الباحث أيضًا للفهم السائد للخطاب وعمل الفواعل الاجتماعي والمؤسسة الاجتماعية، ويتخذ شبكة انتشار الحديث النبوي عبر الروايات الشفوية والمكتوبة، مثالًا يُبرهن به على التواصل الأكيد بين الخطاب والعمل في توليد الواقعة الاجتماعية.

إن الحديث النبوي - مثلما يقرّ بذلك الاستقراء - روايات منقولة عن النبي محمد جيلًا بعد جيل، عبر سلسلة من الرواة، تمثل أطْوَل شبكة اجتماعية محفوظة عرفها علماءُ الاجتماع والمؤرخون إلى حد الآن.

يقدم هذا البحث محاولة كشف بعض أهم عناصر شبكة رواية الحديث من المصادر التاريخية القديمة، وتحليلها باستعمال أحدث الوسائل التحليلية الكمية والكيفية. ويبرهن على أن التحاليل الآنية والزمانية لا تغطي شبكات بنية خطاب الجيل الواحد والعابر للأجيال المستعملة في مسار تشكل الهوية والسلطة. ويستنتج الباحث أن هذه الشبكات السردية تعمل باستمرار في العالم، حتى وإن لم نكن على علم بها، فنحن جزء منها.

عادةً تربط اللغة المستعملة في نصوص الأحاديث حلقات الوصل بين الفواعل الاجتماعيين، بيد أن اللغة الانعكاسية تتمتع بقوة تجعلها توظف فواعل في شبكة متسعة، وذلك عبر توضيح العلاقة بين البنى الأدبية والاجتماعية توضيحًا. ومن دون قوة اللغة الانعكاسية سيكون من المستحيل تشبيكُ رُواةٍ مُتعددينَ في شبكة اجتماعية.

إن نظام مراسم الرواية أو نقل الخطاب يأتي في إطار فحص دقيق بين رواة الحديث بسبب آثارها في إضفاء الثقة على الرواية. فثمة عباراتٌ كثيرةٌ تُستعمَل لتحديد نقل المروي من عالم إلى آخر. وكل عبارة تعكس نوعًا أو جانبًا من الاتصال بين المتكلم والسامع.

لم تَحْظَ مُحاولاتُ تقنينِ مراسمِ الخطابِ المنقولِ وترتيبِها بإجماع الرواة. في حين أن الإسناد والحديث مُصنَفان بحسب العبارات المستعلمة لتحديد الخطاب المنقول.

إن بنيةَ الحديثِ تجعلُ طرائقَ تأثيرِ البنى الأدبية والاجتماعية بعضها في بعضٍ صريحةً.

مثلما وضّح أونغ[2] وإيكو[3]، فإن بعض البنى السردية يُرجح أن ينتشر أكثر من بعض؛ ذلك أنها ترتبط بشبكات ورواة أكثر عددًا وأوسعَ انتشارًا. فالأحاديث القصيرة الجمل أعلقُ بالبنى التذكرية (التركيبية) ومن المُرجح انتشار محتواها أكثر من انتشار نصوص أطوَل تحوي نثرًا واضحًا ونصوصًا تهتم بأحكام قضائية. وبيّنت دراسة أونغ في الشفوية والكتابية أن المرويات أنسب طريقة لدى الثقافة الشفوية لحفظ المعرفة وتنظيمها[4]. وثمة، مع ذلك، قيودٌ في الطول والبنية بسبب محدودية المروي الإنساني في الثقافة الشفوية. في السياق نفسه، مع أونغ، يبيّن إيكو، على الرغم من اختلاف وجهة نظره عنه، أن المروي «المنفصل» (Disjointed) أكثر جاذبيةً، وأن المرويات الدينية كلها تتقاسم البنية المنفصلة.

نسعى في هذه الورقة، بالخصوص، إلى جسر الفجوة بين البنى الخطابية والبنى الاجتماعية، من جهة، وإلى جَسْر الفجوة بين البنى الآنية والبنى الزمانية من جهة أخرى؛ لأنه يستعيد الإرث السوسيري. فجَسْر هاتين الفجوتين يُشكل ركنَي هذه الورقة. فمثلما برهنتُ على ذلك، تماشيًا مع دي سوسير: الأقوال والأفعال المترابطة أو الأنماط الخطابية والاجتماعية يجب أن تكون على المحور الزماني، وهدفا هذه الورقة مترابطان بشكل جوهري.

بالنسبة إلى الهدف الأول من البحث، قام يورغن هابرماس وهاريسن وايت (ضمن آخرين) بالخطوات الأولى. إذ على الرغم من أن مؤسسي علم الاجتماع الكبار مثل إميل دوركهايم وماكس فيبر أهملا تمامًا البعد الخطابي للعمل الاجتماعي، أيقنت الأجيال اللاحقة من علماء الاجتماع بشكل متزايد بالمسارات الخطابية والاجتماعية المتصلة. أما الجيل الثاني من علماء الاجتماع، بقيادة

---

(2) Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word,* New Accents (London: Methuen, 1982).

(3) Umberto Eco, *Six Walks in the Fictional Woods,* The Charles Eliot Norton Lectures; 1993 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994) pp. 127-128.

(4) Ong, pp. 31-77.

تالكوت بارسونز (Talcott Parsons)، فما عاد بإمكانه تجاهُل الخطاب، بل جرى دمجُه في تحاليلهم، وإن كان بوصفه مجرد ظاهرة إضافية. أما الجيل الجديد من علماء الاجتماع اليوم المتكوّن من أندرو أبوت وإرفنغ غوفمان (Erving Goffman) وبيير بورديو (Pierre Bourdieu) وروبرت ووثنو (Robert Wuthnow) ووليام لابوف (William Labov) فأَضْحَوْا يُقرُّون بتلازُم البنيتين بشكل أكثر يقينًا.

مثلما هو الحال بالنسبة إلى الهدف الثاني لهذه الورقة، كثير من المستلزمات يجب إعدادها لأنه جرى تجاهُلُ البنى الزمانية طويلًا، ووعد البنيوية في هذا السياق لم يُنجز؛ على الرغم من مرور قرن تقريبًا على تشكل هذا المنهج في أعمال دي سوسير الذي اقترح ضربين من البنى في محور الزمن: الآني والزماني. واقترح أيضًا ضربين آخرين من البنى في محور مستوى التحليل: الكبير والصغير. فالقالب الذي يتولّد من هذه الأبعاد الأربعة يلخص استراتيجية دي سوسير في ما يتعلق بالمسألة البنيوية. وأهمل معظم البنيويين في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية البنى الزمانية، في جانب كبير، وركزوا على محور المستوى التحليلي. ومع ذلك، تحتاج كل محاولة لمزاوجة الأنماط الخطابية والاجتماعية حاليًا إلى أخذ القيود الزمانية المتضمنة في العمل الخطابي والاجتماعي في الاعتبار. إن المقاربة الآنية لتحليل الأعمال الاجتماعية والخطابية ترتكز على مفهوم مسار اجتماعي افتراضي ومزيّف؛ ذلك أن كُلًا من الأعمال الاجتماعية والخطابية متضمنة في بنى زمنية يَعْسُرُ تجاهُلها.

بهدف جسر الفجوة وقرن بنى الخطاب والعمل، وسعتُ التساؤل عن البنى في المسارات الخطابية والاجتماعية ليشمل الأنماط المتكررة لتفاعُلها المتواصل. وبرهنتُ على أنه من تآزر موصول بين البنى الخطابية والاجتماعية، يغدو من المستحيل تصور الحياة الاجتماعية اليومية. وبالتركيز على أنماط الواجهة، سأوفر تفسيرًا جديدًا، على صعيد المستويين الكبير والصغير لبناء السلطة لشبكة الخطاب عبر الزمن. وبشكل أخص، يتمحور هذا العمل حول مسألة تعليل سبب اكتساب بعض الفواعل الاجتماعيين سلطةً كلية أو فردية أكثر من غيرهم في شبكة الخطاب.

في سبيل تحقيق ذلك، وسعتُ تطبيق المناهج الحديثة للتحليل الآني (بين الأقسام) الاجتماعي، ليشمل الشبكات الاجتماعية الزمانية (العابرة الزمن). حاليًا يركز تحليل الشبكة الاجتماعي أولًا على البنى الزمانية ويستخدم معطيات عابرة الأقسام، وبدوري أربط بين نتائج بحثي في الشبكات الاجتماعية الزمانية والبحث في الشبكات الاجتماعية والعابرة الأقسام أو التنظيمات الاجتماعية عمومًا. وبذلك يكون غرضي البرهنة على كيفية تبادُلِ دراسةِ الشبكات العابرة الأقسام ودراسةِ الشبكات العابرة الزمان التأثيرَ بعضها في بعض.

تحافظ هذه الورقة المهتمة بـ «البنية السردية الاجتماعية» على تعزيز المساءلة البنيوية في الإنسانيات للمساءلة في العلوم الاجتماعية والعكس بالعكس. إن البحث عن الأنماط في الآليات الخطابية جرى منفصلًا عن الأنماط في الآليات الاجتماعية، وإلى الآن لا تزال العلاقة بينهما مجهولة. حاليًا أصبحت الفجوة بين جدولَيْ المساءلة البنيوية أكثر فأكثر لفْتًا من الجانبين. ويزعم شانتورك[5] أنه يمكن تفسير السلوك الاجتماعي تفسيرًا أفضل، وتوقعه توقعًا أحسن، إن اعتُمدت مقاربةٌ تستثمرُ التفاعُل بين الأنماط الاجتماعية والخطابية.

إن البداهة الاختبارية لتحليل شبكة رواية الحديث تقدم الدليل الذي يؤكد مزاعمي. إنها أطول شبكة اجتماعية في التاريخ جرى تدوينُها بتفصيل دقيق، منذ القرن السابع الميلادي إلى يوم الناس هذا. ويشمل الحديث النبوي ما رُوي عن النبي محمد ويعرف على النحو الآتي: «يدل الحديث (بالألف واللام) على السنة، ويشمل ما قاله الرسول أو فعَله أو أقرّه (موافقته الضمنية) أمرًا قيل أو فُعِل في حضوره»[6].

---

(5) Senturk, *Narrative Social Structure.*

(6) انظر: James Robson, «Hadith,» in: *The Encyclopaedia of Islam*, Prepared by a Number of Leading Orientalists; Edited by an Editorial Commitee Consisting of H.A.R. Gibb [et al.]; under the Patronage of the International Union of Academies, New ed., 11 vols. (Leiden: Brill, 1960-2006), vol. 3, pp. 23-29; Leonard Librande, «Hadith,» in: Mircea Eliade and Charles J. Adams, ed., *The Encyclopedia of Religion*, 16 vols. (New York: Macmillan, 1987), vol. 6, pp. 143-151, and Sahair El Calamawy, «Narrative Elements in *Hadith* Literature,» in: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Edited by A.F.L. Beeston [et al.], The Cambridge History of Arabic Literature (Cambridge = [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983).

وُلد الرسول محمد في مكة وأعلن في عام 610م أنه مُرسلٌ من الله، ودعا الناس إلى الإسلام حتى وفاته في المدينة. عُدَت هجرته من مكة إلى المدينة في عام 622م بداية التقويم الإسلامي. ويُعد الحديث النبوي الذي يشمل حكايات قصيرة وأقوال له المصدر الثاني للإسلام بعد القرآن الكريم الذي يعتقد المسلمون أنه وحي منزل من الله سبحانه وتعالى. حاليًا، أكثر من مليار مسلم في العالم يعودون إلى الحديث النبوي عندما يريدون دراسة سيرة الرسول محمد والاقتداء بسنّته.

الحديث[7] (وجمعه أحاديث): مروية منفصلة[8] عن النبي محمد نُقلت شفويًا وكتابةً عبر سلسلة محفوظة من الرواة ممتدة على نحو متسع عبر

= بالنسبة إلى أهم مرجع كلاسيكي، انظر: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**، توثيق وتحقيق عائشة عبد الرحمن، مطبوعات مركز تحقيق التراث (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976).

انظر أيضًا أعمال روبسن في الحديث وشبكة روائية من منظور تاريخي، على غرار:
James Robson: «The Transmission of Muslim's Sahih,» *Journal of the Royal Asiatic Society* (April 1949), pp. 49-60; «Muslim Tradition: The Question of Authenticity,» *Memoires and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society,* vol. 93, no. 7 (1951-1952), pp. 84-102; «The Material of Tradition» *Muslim World* vol. 41, no. 4 (1951) pp. 166-180 and 257-270; «Tradition: Investigation and Classification,» *Muslim World,* vol. 41, no. 2 (1951), pp. 98-112; «Tradition, The Second Foundation of Islam,» *Muslim World,* vol. 41, no. 1 (1951), pp. 22-33, and «The Transmission of Abu Dawud's *Sunan,*» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 14 (1952).

وللاطلاع على بيليوغرافيا في دراسات الحديث باللغات الأوروبية، انظر: Munawar Ahmad Anees and Alia N. Athar, *Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages,* East-West University Islamic Studies (London; New York: Mansell, 1993).

(7) يدل لفظ «حديث» على الجديد الذي يُقابل القديم. ومن هنا أُطلقت الكلمة على موضوعات مختلفة كالخبر والحكاية والقصة والتقرير - تاريخية كانت أم أسطورية، حقيقية أم باطلة، مقبولةً أخلاقيًا أم محظورةً، مرتبطةً بالحاضر أم بالماضي. واستعمل الشعراء في الجاهلية الكلمة بهذا المعنى، وكذلك فعل القرآن والنبي. رُواة القصص سُموا «الحُداث». ولما كان المسلمون يُسمُّون حياة النبي نفسها «أحسن الحديث»، وتشمل تقارير تتحدث عن أعماله وأقواله، ومن ثم تطوّر معنى تلك الكلمة حتى أضحى مرتبطًا بتلك التقارير. لمزيد من التفاصيل، انظر: Muhammad Zubayr Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origins, Development and Special Features* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993).

(8) أستعمل لفظ منفصل (Disjointed) للإشارة إلى أن الأحاديث لا تنتظم بالضرورة في مقطع زمني على الترتيب. وللتوسع في المرويات المنفصلة، انظر: أمبرتو إيكو، **6 نزهات في غابة السرد**، ترجمة سعيد بنكراد (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005).

الأجيال. ويُسمى الجيلُ طبقةً في شبكة الزمانية الاجتماعية لعلماء الحديث المعروفين بالمُحدثين[9]. وجرى تحليل شبكة رواية الحديث من الطبقة الأولى إلى الطبقة السادسة والعشرين والممتدة بين عامي 610 و1505، مع التركيز على أهم الرواة (1226 راويًا) الذين تربطهم 13712 صلة في ما بينهم. وتوافق عام 610 تاريخ بدء البعثة المحمدية في مكة، أما عام 1505 فيمثل تاريخ وفاة السيوطي في مصر، آخر كبار حفاظ الحديث. جغرافيًا، تدل الشبكة على انتشار المعرفة الإسلامية من إسبانيا وأفريقيا والبلقان إلى آسيا الوسطى وشرق تركستان إلى الصين، مثلما تبيّن تكامل العقيدة والعمل في الإسلام.

تشمل شبكة كبار علماء الحديث التي نعنى بها في هذه الورقة، أعلى طبقة من هؤلاء المحدثين الذين يدعوْن حُفاظًا وهي جمع حافظ ومعناه «الحارس»، «الذي يستظهر ويحمي»[10]. وقد يُستعمل لفظ حافظ ليدل على من يحفظ القرآن عن ظهر قلب، لكننا لا نستعمله، بهذا المعنى في هذه الورقة. وانتشرت شبكة الحفاظ مع انتشار الإسلام إلى حدود القرن الرابع الهجري الموافق للقرن العاشر الميلادي، ما يوافق الطبقة الحادية عشرة من الحفاظ، وبالتحديد

(9) المُحدث (وجمْعه المحدثُون)، هو اللقب الذي يُطلق على العالم المتخصص في علوم الحديث. أما الحافظ (وجمْعُه حُفاظ)، فهو مُحدث بارز يُقر له بالأفضلية جمهورُ زملائه العلماء وجمهور المسلمين عمومًا. انظر: صبحي الصالح، علوم الحديث ومصطلحه: عرض ودراسة، ط 4 (بيروت: دار العلم للملايين، 2009).

لما كان الجميع يخضعون للنقد في العلوم الإسلامية، جرى التشكيك في بعض تلك الألقاب. وللتوسع في مفهوم «الحافظ» الذي يدل على ما يمكن أن نعدّه «الراوي الأبرز»، انظر: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة (حلب: دار البشائر الإسلامية؛ مكتب المطبوعات الإسلامية، 1985).

(10) لما كان هذا الكتاب موجّهًا [في الأصل] إلى غير المتخصصين باللسان العربي، حيث لم يألف قسم مهم منهم نظامَ العربية الصوتي والكتابي، فإنني [توخيًا للتبسيط] لم أستعمل العلامات الصوتية المميزة التي تُوضع فوق الحروف اللاتينية أو تحتها لتُوافق الحروف العربية، ما لم تستدعِ حاجةُ رفع الالتباس إلى استعمال تلك العلامات. ثم إنني لم أعمد إلى كتابة عدد من الكلمات العربية بالخط الأسود، لإبرازها، بما في ذلك كلمة «حافظ» و«حُفاظ»، لأنها تتواتر في النص تواتُرًا.

بين عامي 180 و348هـ الموافق 796م و930م على التوالي[11]. وبلغ عدد الحفاظ ذروته في الطبقة الحادية عشرة بـ 117 عالمًا. ثم انخفض فجأة إلى 77 عالمًا في الطبقة الثانية عشرة، وإلى 79 عالمًا في الطبقة الثالثة عشرة، ثم أصبح 74 عالمًا في الطبقة الرابعة عشرة. وانطلاقًا من الطبقة الخامسة عشرة، أضحى انخفاض عدد الحفاظ حادًا؛ وبلغ 31 حافظًا، ووصل إلى 10 حفاظ في الطبقة الحادية والعشرين، ليقتصر على حافظ واحد في الطبقة السادسة والعشرين. فالمنحنى ينحرف إلى اليسار ويترك ذيلًا طويلًا على اليمين. وهذا دال لأن الجهة اليسرى تمثل فترة تشكل السلطة، في حين تمثل الجهة اليمنى فترة المطالبة بالسلطة. ومن ثم، فإن انبساط الجهة اليمنى وتضاؤلها إلى حدود الصفر أمرٌ لافت.

لما كانت شبكة رواية الحديث أطول شبكة من جنسها في الوجود، أمكن دراستها لكشف مساراتها الممتدة في الشبكات الاجتماعية عبر الزمن. وسيتركز الاهتمام هنا على كشف تشكل السلطة في شبكة عابرة الزمن. وأوقفنا تحليل سلسلة علماء الحديث عبر القرون على أن وساطة الطبقات البينية ومستويات الخطاب المنقول تعمل معًا بلا انقطاع في المستويات الكبيرة والصغيرة لرسم الشبكة الاجتماعية وسلوك الفواعل الاجتماعيين فرديًا وجماعيًا. وهذه النتائج تؤكد صحة التصور البنيوي القديم الذي بلوره مبكرًا ماركس وفيبر ودوركهايم وبارسونز ومرتون وبورت ووايت، وذلك الموقف البنيوي أفضل متنَبئ بالعمل الاجتماعي. ومع ذلك، المواقف البنيوية ليست نتاج علاقات اجتماعية غير زمنية فحسب، بل تكونت أيضًا زمنيًا عَبر عمل خطابي.

تتجلى الأعمال الخطابية ذاتها في روايات أو قصص تتفاوت ضروبًا وأطوالًا، مسلّم بصحتها ضمنيًا أو مقولة فعليًا، كليًا أو جزئيًا. إن مقاربة

(11) التواريخ الهجرية يُرمز لها بـ: ق. هـ: قبل الهجرة؛ ب. هـ: بعد الهجرة، [أو هـ: هجريًا]. وتبدأ بهجرة النبي محمد من مكة إلى المدينة في عام 622م. وما لم يُذكر خلافُ ذلك، فتواريخُ الدراسةِ المذكورةُ هي وفق التقويم الميلادي.

شانتورك[12] للرواية خارجيةٌ؛ فلم يُعْنَ بتأويل محتوى الرواية. ولم يُحلل كيف فُهمت الرواية واستُعملت بطرائق شتى. بدلًا من ذلك، حلل علاقة الرواية بالشبكة الاجتماعية التي تُنشئها وتَصُوغُها، والتي تحيا عبرها وتنتشر. وتركز هذه المقاربة أكثر في الشروط الحيوية التي تجعل المعنى ممكنًا. وضمن هذه النظرة ذاتها، لم يهتم بالمسألة المتواضع عليها في ما يتعلق بما تدل عليه الرواية أو تعكسه فحسب، بل انصب اهتمامه على ما تفعله الرواية اجتماعيًا. وتؤسس المسألة الآنفة على مقاربة مرجعية تقليدية لاستعمال اللغة، تعدّها أداة تواصل فحسب. ومع ذلك، امتد هذا النموذج المرجعي التقليدي حديثًا ليشمل مظاهر أُخرى لاستعمال اللغة كذلك. ومن بين تلك المظاهر نذكر دور استعمال اللغة والممارسات الخطابية في ربط العلاقات الاجتماعية والمحافظة عليها. وأكد شانتورك وجود أنماط مستمرة يمكن لنا تصوّرُها في المسارات الاجتماعية الخطابية وفي تفاعُلاتها. هذه الأنماط تدعى بُنًى. وثمة تقليد طويل من مساءلة مثل تلك الأنماط في العلوم الإنسانية بدأه دي سوسير وميخائيل باختين ورولان بارت ومايكل سلفرشتين وجون لوسي. مثلما بدأ تقليد بحثي مماثل لذلك في العلوم الاجتماعية استهله ماركس وفيبر ودوركهايم وجورج سيمل ومرتون ووايت وبورت. وفي التقليد البنيوي، يَكمن التفسير في أنماط التعالقات بين عناصر تنظيم ما خطابي أو اجتماعي، كبير أو صغير، آني أو زماني. ويحاول شانتورك أن يُخَصبَ هذه التقاليد البنيوية المعزول بعضها على بعض حاليًا من اللسانيات والإنسانيات والعلوم الاجتماعية ويأتي بالتطورات الحديثة في هذه الحقول كلها لتتفاعل في ما بينها. من هذا المنظور، اقترح في كتابه[13] أن يكون موضوع مُساءلة بنيوية لا العلاقات المتضمنة في المسارات الخطابية والاجتماعية والمنفصلة بعضها عن بعض فحسب؛ بل العلاقات البيْنية التي تربط بينها كذلك. ثمة مجال غير مستكشف يمتد بين الحدود الفكرية القائمة تقليديًا بين العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية.

---

(12) Senturk, *Narrative Social Structure.*

(13) Ibid.

يمكن البرهنة اختباريًا على أن اللغة الواصفة (Metalanguage) ترسم ضمنيًا شبكاتنا الاجتماعية، فواعل اجتماعيين أفرادًا كنا أم جماعاتٍ. وتبيّن عند تحليل شبكة رواية الحديث أن طبقة أي مجموعة من المحدثين الذين ينتمون إلى جيل واحد تترابط في ما بينها ترابطًا وثيقًا، لكن صلاتها بالطبقات السابقة أو اللاحقة صِلات واهية. وتبدو الاتصالات الخارجية بوضوح في شبكة العلماء الأجلاء. أقل من 3 في المئة من مجموع عدد الأساتذة كان ترابُطهم داخليًا، بمعنى أنهم أساتذة نظراء في الطبقة ذاتها. وبالمقابل، ثمة أكثر من 97 في المئة من الترابطات الخارجية، أي مع طبقات سابقة أو لاحقة. هذه الأنماط التي حللتها أدناه بتفصيل وافٍ في المستويات الكبيرة والصغيرة، استمرت أكثر من تسعة قرون، بين عامي 610 و1505. ومن منظور الشبكة الاجتماعية، يتسم دور علماء الحديث البارزين بالوساطة بين الطبقات (أثر ILB، مجددًا) ما يُكسبهم القوة. إلا أن سبب تقليص النظراء البارزين اتصال بعضهم ببعض يعود إلى الآليات الخطابية التي يشملها الخطاب المنقول (أثر LRS، مجددًا).

في الترابطات التي تصل بين الطبقات الست والعشرين الملاحظة ههنا، ثمة عدد محدود جدًا من الترابطات تمت بين نظراء ضمن الطبقة الواحدة. وبعبارة أكثر واقعية ثمة 880 (أي 6.4 في المئة) من بين 13712 ترابطًا كان ترابطات داخلية أو آنية، في حين أن 12832 (أي 93.6 في المئة) ترابطًا كان ترابطات خارجية أو زمانية. حتى إن نسبة الترابطات الآنية لم تتعد 3 في المئة من الترابطات الزمانية. وهذا يدل على أن طلبة الحديث المرجوين استُبعدوا بإصرار داخليًا أو من ترابطات الطبقة مع نظرائهم وذلك بعدم قبول مروياتهم، لأن هذا قد يرفع مستويات الخطاب المنقول بغير ضرورة. وبالنسبة إلى طالب علم الحديث، كان يبحث عن ترابطات أساتذة غير قريبين منه من حيث الطبقة. وبالمثل، فإن الاستثمار الجيد للمعلم البارز يتمثل في بث علمه إلى طلبته من أصغر ما يمكن من الطبقات.

إن لتشكل السلطة العلمية في المجتمع العلمي اقتضاءات بعيدة الأمد بالنسبة إلى الثقافة والمجتمع. إن سلطة الحفاظ الذين كانوا جزءًا من النخبة

الفكرية في عصرهم، وعُرفوا بالعلماء، لم تكن تقتصر على شبكة رواية الحديث. كان لها تأثير بالغ في البيئة الفكرية وفي المجتمع الإسلامي بشكل عام. ولما كان المجتمع الإسلامي لا يتوافر على سلطة مركزية سابقة، فإن دورَ العلماء حاسمٌ في عمل المجتمع. وما تنفك سلطة العلماء في شد انتباه طلبة المجتمع الإسلامي في تصاعُد[14]. وفي مقارنة مع بعض المجتمعات الدينية الأخرى التي أضحت معروفة لدى علماء الاجتماع، نلاحظ أن المجال الإسلامي السُني يفتقر إلى شخصية مثل البابا أو مؤسسة مثل الكنيسة ذات ثِقَل سلطوي مركزي. قد يعد بعضُهم الافتقار إلى مؤسسة ذات ثِقَل سلطوي ضعفًا بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي. إلا أن آخر بحوث رتشارد بوليت بيّن أنه في غياب سلطة واحدة، ثمة أشكال ومصادر متعددة للسلطة في المجتمع والثقافة الإسلاميين: صحابة الرسول والعلماء والأولياء أو المتصوفة[15].

ثمة مستوى أعم، إذ من الممكن أن نلاحظ في الحياة اليومية الأنماط اللغوية الواصفة التي أسلفنا وصفها. فحتى لو كان المحتوى هو نفسه والسنَد مضبوطًا، علينا أن نحاول نقْل القول لا عن مصدر ثانوي، بل عن المصدر الأصلي. في شبكات الخطاب الأكاديمي، نلاحظ النمط نفسه في الاستشهاد العلمي. فعند كتابة تقرير بحث، على سبيل المثال، يُنتظر منا أن نستشهد بمصادر أصلية لا بمصادر ثانوية. فثمة معايير اجتماعية تتعلق بالخطاب الانعكاسي. من ذلك أن أخْذ طالبٍ شاهِدًا من بحث زميله يُعد خطأً شنيعًا، فالصواب أن يعود إلى المرجع الأصلي، حتى وإن كانا متماثليْن شكلًا ومحتوى. فإن امتنع النقلُ عن المصدر الأصلي بسبب قيود اجتماعية وزمانية، فإنه يُصار إلى نقل قول من مرجع هو الأكثر أمانةً للمصدر. فالمنطقُ البسيطُ والمشتركُ الذي يسم أقوالَنا في خطابنا اليومي، ماثلٌ في ما سبق إلى اعتماده رواة الحديث طوال قرون، بل وبطريقة نظامية.

---

(14) للاطلاع على تقرير عن الدراسات عن العلماء، انظر: R. Stephen Humphreys, *Islamic History: A Framework for Inquiry* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1991), pp. 187-208.

(15) Richard W. Bulliet, *Islam: The View from the Edge* (New York: Columbia University Press, 1994).

عندما كنّا في العادة نتصرف في مستويات الخطاب المنقول، تشكلت الشبكة الاجتماعية عبر مسار مراوِغ. إذ نُلفي أنفسنا مُنغرسين في شبكة خطاب وفي نظام اجتماعي يَربِطُ الخطابُ فيه الناسَ بعضَهم ببعض. ويعرف الخطاب، في هذا السياق بوصفه كلامًا مترابطًا. وترتبط هذه النظرة إلى الخطاب بالمفهوم المستعمَل جماعيًا للرواية بما هي ذات (بنية ثلاثية) تتكون من بداية ووسط ونهاية، مترابطة في ما بينها. وتكون بنية الخطاب وتعكس في الوقت نفسه الترابطات بين المتكلمين أو الفواعل الاجتماعيين، علموا بذلك أم لم يعلموا.

إلا أن ثمة موانعَ مفهوميةً ومنهجيةً تَحُولُ دون اعتماد هذه المقاربة المنبثقة حديثًا في البحث. المشكلة أن هذا التوجيه الجديد للعُدة هو مشكلة ديناميات التواصل وآلياته بين بنى العمل وبنى الدلالة. مفهوميًا، ثمة فجوة يجب أن تُجسَر بين البنيوية الاجتماعية والبنيوية الأدبية. منهجيًا، يجب أن تُطور الأدواتُ التحليليةُ لاستكشاف المنطقة الواقعة بين هذين الحقلين، على الرغم من أن كل حقل طور أدواتِه لاكتشاف ذاته.

علماء الإنسانيات والعلوم الاجتماعية مدعوون إلى اعتماد مقاربة لاستعمال اللغة والعمل الاجتماعي أكثر تكامُلًا. ومن بين هؤلاء هابرماس وهارت وجون شوتر وسلفرشتين وبورنس وأبوت ووايت وبرونر وديزان وفرغسون وغريسولد وسيوال وأبراهمسن وفمبرون وأميربابر وغودوين وتيلي[16]. من هذا المنظور، توقفت المرويات عن أن تكون دالًا آخر للعلم،

(16) انظر: Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols. Translated by Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984-1987); Janet Hart, «Cracking the Code: Narrative and Political Mobilization in the Greek Resistance,» *Social Science History*, vol. 16, no. 4 (1992), pp. 631-668; John Shotter, *Conversational Realities: Constructing Life through Language*, Inquiries in Social Construction (London; Thousand Oaks, CA: Sage, 1993); Michael Silverstein, «Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Function,» in: John A. Lucy, ed., *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics* (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1993); Tom Burns, *The BBC: Public Institution and Private World*, Edinburgh Studies in Sociology (London: Macmillan, 1977); Andrew Abbott: «Transcending General Linear Reality,» *Sociological Theory*, vol. 6, no. 2 (1988), pp. 169-186; *Chaos of Disciplines* (Chicago: University of Chicago Press, 2001), and *Time Matters: On Theory and Method* (Chicago: University of Chicago Press, 2001); Harrison C. White: *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action* (Princeton NJ: Princeton, University =

فللعلم مروياته الخاصة(17). وتحقق هؤلاء العلماء من مسارات تبادل التأثير واقترحوا نماذج متبادلة عليا بوصفها مُقابِلة للنماذج السابقة، وكانت أحادية واختزالية وحتمية. لكن كيف؟

ليس التعالُق صريحًا ولا بداهيًا. كيف يتفاعل نمط العمل في تأسيس البنى الاجتماعية وتغييرها وإدامتها؟ لم يتم حسم الأمر إلى الآن.

أولًا: بنية التفاوت في شبكات الخطاب

هل يولّد الخطاب التفاوت والطبقية الاجتماعية؟ إن صح ذلك، فكيف؟

أعرض في ما يأتي أن شبكة الخطاب تتسم بمجابهة التفاوت الاجتماعي الذي كُرّس طوال قرون عبر آليات مراوِغة. وليس هذا الحكم خاصًا بشبكة رواية الحديث. فالخبرة اليومية ترينا أن من المرويات ما يَحظى اجتماعيًا بالتقدير والثقة دون غيره. وكذا الحال بالنسبة إلى رواتها والمروي عنهم. ويمكن أن يُعد الفاعل الاجتماعي راويًا لأن الحياة اليومية غير ممكنة من دون

Press, 1992), and «Network Switchings and Bayesian Forks: Reconstructing the Social and Behavioral = Sciences,» Social Research, vol. 62, no. 4 (Winter 1995), pp. 1035-1063; Jerome S. Bruner: *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986), and *Acts of Meaning,* The Jerusalem-Harvard Lectures (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990); Philippe Desan, Priscilla Parkhurst Ferguson and Wendy Griswold, eds., *Literature and Social Practice* (Chicago: University of Chicago Press 1988); William Hamilton Sewell, «Introduction: Narratives and Social Identities» *Social Science History,* vol. 16, no. 3 (Autumn 1992), pp. 479-488; Eric Abrahamson and Charles J. Fombrun, «Macrocultures: Determinants and Consequences» *Academy of Management Review,* vol. 19, no. 4 (1994), pp. 728-755; Mustafa Emirbayer and Jeff Goodwin, «Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency,» *American Journal of Sociology,* vol. 99, no. 6 (July 1994), pp. 1411-1454; Charles Tilly, Jeff Goodwin and Mustafa Emirbayer, «The Relational Turn in Macrosociology: A Symposium,» New School for Social Research, Working paper no. 215, New York, 1995, and Charles Tilly, *Popular Contention in Great Britain, 1758-1834* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).

(17) Hayde White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973); Margaret R. Somers: «Narrativity, Narrative Identity, and Social Action: Rethinking English Class Formation,» *Social Science History*, vol. 16 (Winter 1992), pp. 591-630, and «What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation,» *Social Theory,* vol. 13, no. 2 (1995), pp. 113-144, and Donald N. Levine, *Visions of the Sociological Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

رواية القصص، قصصنا وقصص الآخرين. والشبكة الاجتماعية أيضًا يمكن أن نعدّها شبكة سردية لأنها تُبنى وتُثبت عبر القِصص. إن مستويات الخطاب المنقول في القصص التي نرويها ونعيد روايتها تُسبب التفاوُت الاجتماعي في شبكة الخطاب وتُغذيه.

من ذلك أنه، وفق كتاب **تذكرة الحفاظ**، وهو معجم سيَر أعلام الحديث ألّفه عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت 1348) أحد أهم مؤرخي الإسلام في القرن الرابع عشر الميلادي، فإن 1176 عالمًا فقط برزوا بوصفهم حُفاظًا من بين زملائهم. وذاع صيتهم، مثلما يبيّن الذهبي، من بين حوالى 40000 وجهٍ معروف ضمن 21 طبقة من الرواة. ولا تتجاوز نسبة الحفاظ 3 في المئة من مجموع العلماء المسلمين. وبحسب جلال الدين السيوطي (ت 1505) وهو مؤرخ عظيم ظهر بعد الذهبي بأكثر من قرن من الزمان، فإن عدد العلماء الذين نالوا اعترافًا عامًا واسعًا بوصفهم حفاظًا من بين الطبقات الأربع والعشرين منذ زمن النبي محمد إلى عصر السيوطي لم يتجاوز 1188[18].

يوثّق هذا الأمر كم كان مسار وضع الطبقات انتقائيًا وتنافسيًا. وربما لم يكن بعض هؤلاء العلماء يتصور طوال حياته أن اسمه سيُوضع في يوم ما ضمن قائمة الحفاظ. إذ أدوا أعمالهم وتركوا الحكم في شأنهم للأجيال القادمة، للرأي العام المنظور باستمرار لأجيال المستقبل. فمنزلة أحدهم ضمن شبكة الحفاظ تُسندها إليه الأجيال اللاحقة في إثر وفاته.

الأكثر إدهاشًا أنه من بين جميع هؤلاء العلماء المعتبرين ثمة ستة فقط من غير العرب ممن حظيت أعمالهم بالاعتراف بالإجماع، ما أدى إلى التنصيص على أنها الصحاح الستة في الحديث. إنها النظرة العامة إلى المجتمع العلمي الواسع عبر الأجيال، وليست لجنة رسمية أو مؤسسة مركزية هي التي منحت مثل هذا النفوذ لهذه الأعمال. وعلينا أن نتذكر الأوضاع الصعبة وضعف وسائل

(18) انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **طبقات الحفاظ** (بيروت: دار الكتب العلمية، 1984).

التواصل في ذلك الوقت مُقارنةً بالتكنولوجيا التي يستعملها العلماء اليوم. إن منح هذا الاعتراف الاجتماعي العالمي لم يكن فوريًا، بل إن منافسة حادة حددت أي الكتب تُعد الأكثر سلطةً. علاوة على ذلك، فإن صحيح محمد بن إسماعيل البخاري (ت 870) ومسلم بن حجاج (ت 875) حظيًا بأعلى سلطة من بين كتب الحديث. وإن التنافس بينهما ما زال قائمًا ولم تُحسم الغلبة لأحدهما على الآخر. ويروي ابن خلدون (ت 1406)[19] في زمانه أن علماء المغرب (شمال أفريقيا) يعدّون صحيح مسلم أوثق من صحيح البخاري، في حين أن العكس هو الصحيح في المشرق. وهذان الصحيحان هما أكثر كتب الحديث استشهادًا في الأدبيات الإسلامية ماضيًا وحاضرًا.

ما الذي يوجه مسار وضع الطبقات في شبكة الخطاب؟ ما الذي يمنح حُجيةً لا نظير لها لمجموعة محدودة من العلماء ولمروياتهم، ويُحرم الآخرون منها؟

أعرض في ما يلي أن الحفّاظ هم دائمًا طلبة حفّاظ من طبقات سابقة. ولا يمكن لطالب أن يصبح عالمًا بارزًا ما لم يتلق العلم عن أحد أولئك الحفّاظ. هذه البنية تذكّرنا ببنية الفائزين بجائزة نوبل في الأكاديميا الحديثة. ووثّق عمل زوكرمان[20] الدور الرئيس الذي تضطلع به المنزلة الاجتماعية للمعلم البارز في مكانة الطالب المتوقعة. وأجرى مولنز[21] بحثًا مماثلًا عن علماء الاجتماع البارزين، فخرج بنتائج مماثلة. بعد ذلك، أجرى كولنز[22] بحثًا في الموضوع على أوسع نطاق عبر تحليل شبكات الفلاسفة في الحضارات الكبرى من

---

(19) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، 2 ج (دمشق: دار يعرب، 2004)، ص 182.

(20) Harriet Zuckerman, *Scientific Elite: Nobel Laureates in the United States* (New York: Free Press, 1977).

(21) Nicholas C. Mullins, *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology* (New York: Harper and Row, 1973).

(22) Randall Collins, *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1998).

اليابان إلى أوروبا والعالم الإسلامي. وأوقفتنا هذه البحوث على تشابهات تتعلق بتشكل السلطة والتدرّج الطبقي في البنية الاجتماعية لخطاب المجتمعات الفكري بغض النظر عن الثقافة والإطار الزماني والموقع الجغرافي.

إن لملاحظة تدرّج خطاب المجتمعات المحلية نتائج بعيدة الأمد لأنه لا يقتصر على المثقفين. بدلًا من ذلك، فإن كل شبكة خطاب، اختصت أم لم تختص بالنشاط العلمي، هي متدرّجة بدلًا من أن تكون مُسطحة. في البنية الاجتماعية السردية، يقع شهود العيان والرواة في أعلى الهرم، وثمة قوة اجتماعية تنعكس في قاعة المحكمة وفي أخبار وسائل الإعلام وفي التأريخ والإثنوغرافيا وعلى مائدة العشاء. «أن تكون هناك» في ذلك الحين، مثلما «تكون هنا» الآن، يُقوي الرواة بهُويات متنوعة: علم، صحافي، مُراسل، مؤرخ، شاهد، إثنوغرافي، وما شابه ذلك[23]. فعلى سبيل المثال، يمكن أن يظهر الرواة في التاريخ كحواريي عيسى أو صحابة محمد أو الدائرة الضيقة من رفقاء ماركس أو فريق البحث. وتبدو سلطتهم في معظم الأحيان بلا منازع لدى أتباع شبكة الخطاب.

يمثل الرواة وشهود العيان لُب شبكات الرواية، وعبرهم تنتشر الروايات التي تنشأ عن دائرة النبي أو في مخبر أو في مسرح جريمة أو في «حقل» أو في زاوية شارع أو على مائدة العشاء. وفي معظم الأحوال، يتنزل الحدث والشهادة هذه المنزلة بمحض الصدفة. في العادة، لا يملك الواحد أن يصبح شاهد عيان معروفًا ولا يملك أن يتجنب ذلك؛ عمومًا، يعتمد الأمر على حادث سعيد أو مؤسف. وما يجعل شاهد العيان شديد القوة أنه لا سبيل لتكرار الحدث الفريد العابر بعد شهادته عنه. إن الحوادث تجري هنا وهناك، في معظم الأحيان تكون غير مبرمجة ولا متوقعة. وهكذا، فإن مكانة الشاهد لا تُستجلَب بحسب الطلب. فالواحد يشهد على حدث عابر مُفرَد يقع بشكل عرَضي. مثلما أن حدثًا عرضيًا من بين عدد لامتناهٍ من الحوادث يحوز شُهرة اجتماعية. فإن تم ذلك، طُلبت رواية الشاهد بعد ذلك من الجمهور أو المحكمة أو قرّاء الجريدة أو أتباع

---

(23) Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983).

العقيدة أو المؤرخين أو الطلبة الباحثين في الحقل العلمي - وهي عملية تشجع عفويًا على تكوين بنية اجتماعية سردية.

يحظى شهود العيان بالمنزلة الاجتماعية العليا. **أولًا**: لأنهم هم فحسب الذين يمكنهم الكلام باستقلالية، من دون أن ينقلوا عن غيرهم؛ **ثانيًا**: وحدهم بوسعهم استعمال لغة موضوعية في كلامهم، ذلك أن الآخرين الذين يُعيدون سرد القصة يجب أن يعوّلوا على شهود العيان في خطابهم المنقول، ومن ثم ليسوا قادرين على استعمال لغة موضوعية؛ **ثالثًا**: يتصف خطاب شهادة العيان بنمط المشاركة بدلًا من مجرد نمط الإخبار.

ثمة سبب آخر يجعل الشهود متصفين بالقوة في شبكة الخطاب، يتمثل في أن إعادة بناء حدث في وقت لاحق يعتمد على المرويات التي يوفرها شهود العيان. فمن دون روايات شهود العيان وقصصهم لا يمكن الحصول على السلطة نفسها. علاوة على ذلك، وكما تُثبته خبرتنا اليومية، ينال الذين يعيدون رواية القصص قدرًا أقل من التبجيل من أولئك الذين أنشأوها أول مرة، لأن المُعيدين عالةٌ على المُنشئين.

أما عندما يتعذّر اللقاء بشهود العيان بوصفهم في قلب الشبكة، فإن قيدًا يُسلط على بناء الشبكة ويظهر وُسطاء الخطاب، كل واحد منهم يُضيف مستوى جديدًا للخطاب المنقول. وكل مستوى يُضاف إلى الخطاب المنقول يعني مسافةً أكبر تفصل عن القائل الأصلي وإعطاء سلطة اجتماعية أقل للرواية وللراوي. ويتلاءم طول سلسلة الرواة تلاؤمًا عكسيًا مع الثقة التي تجدها من الجمهور. فكلما كانت سلسلة الرواية أقصر كانت الثقة في المروي أكبر.

بالاستتباع، في حياتنا اليومية، نسعى في العادة إلى استبعاد وُسطاء الخطاب من كلامنا، بغرض التقليص بقدر الإمكان في عدد مستويات المتدخلين في الخطاب المنقول. مقارنةً بالناس العاديين، يبدو الحُفّاظ والمُفكرون أكثر وعيًا بهذا المسار. لأنه كلما زاد عدد وسطاء الخطاب في إحدى المرويات، تقلّصت مكانة الواحد منهم في شبكة المروي أو في خطاب المجموعة. لهذا السبب،

نعمد إلى انتقاء بعض الاتصالات مع بعض الفواعل الاجتماعيين، وننقل عنهم الخطاب، في حين نتجنّب آخرين. في هذه العمليات، تتخذ الشبكة الاجتماعية شكلًا لا ندري كيف هو: خارج مدى نظرنا، اللغة الواصفة تشكل الشبكات الاجتماعية وتُعيد تشكيلها.

ثانيًا: الاختفاء الساخر للحُفاظ

ما عاد الحفّاظ يشكلون طبقة بعد القرن السادس عشر. بعد ذلك التاريخ، ومثلما بيّن كتاب الكتّاني[24] اقتصرت جماعة علماء الحديث الأجلاء المعروفين بوصفهم حفّاظًا على بضعة علماء استثنائيين في كل قرن[25]. وعلى الرغم من أن الإسلام واصل انتشاره حتى بعد القرن الحادي عشر الميلادي نحو البلقان وأفريقيا والهند والشرق الأقصى، بدأت شبكة رواية الحديث بالانكماش. واتجه المنحنى نحو الانخفاض إلى أن تقلص تمامًا. صحيح أنه لا يمكن توقع النمو الأسي اللامتناهي في حجم شبكة المرويات، بسبب القيود الكمية، مع أن انخفاض عدد الحفّاظ يطرح تساؤلًا.

أليس من الغريب أن نشهد زوال طبقة مثقفة بعد أن اضطلعت بدور قيادي قرونًا من الزمان؟ حدث أمر ما طوال القرن الحادي عشر الميلادي جعل شبكة الحفّاظ تنكمش، على الرغم من استمرار الإسلام في التوسع، وازدياد عدد المسلمين. فلِمَ تقلّصت شبكة الحفاظ على الرغم من اتساع جغرافية الإسلام؟

هذه المفارقة تحتاج إلى تفسير. إنه من اليسير تفسيرُ تشكل الشبكة واتساعها لأنه يوافق تاريخيًا نهضة الإسلام وانتشاره. وعلى النقيض من ذلك، فإن الطريقة التي تقلص بها حجمُ الشبكة بين القرنين الحادي عشر والسادس عشر الميلاديين تظل لُغْزًا مُحيّرًا.

---

(24) محمد عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشْيَخات والمسلسلات، باعتناء إحسان عباس، ط 2، 3 ج (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982).

(25) للاطلاع على قائمة العلماء المعروفين بوصفهم حُفّاظًا بعد السيوطي الذي جعلناه آخر حافظ في دراستنا هذه، انظر: الكتاني، ص 78-79.

جواب هذه المسألة القائمة على المفارقة، في تقديري، يكمن في تغير أنماط الرواية من غلَبة الشفوي (طوال فترة الانتشار من الطبقة الأولى إلى الطبقة الحادية عشرة) إلى غلَبة المكتوب (من الطبقة الحادية والعشرين إلى الطبقة السادسة والعشرين). هذه المرحلة تُعرف لدى مؤرخي الحديث بفترة «التدوين». فمع انتشار التعليم وانتظامه مؤسسيًا، حُسم التوتر بين الذاكرة والمخطوطَة لمصلحة هذه الأخيرة. وتنامى استعمالُ الكتابة منذ مجيء الإسلام، لكن بوصفها مُساعِدة للذاكرة فحسب. في ما بعد أصبحت الذاكرة مساعدة للكتابة، ورضيت الجماعات العلمية، عن طيب خاطر، بأن تعتمد على الكتابة. هذا التغيير في نمط الخطاب كان له تأثير واضح في التنظيم الاجتماعي للعلماء، ويظهر ذلك بجلاء في حالة الحُفاظ.

علاوةً على ذلك، تزامنت بداية انخفاض عدد الحفّاظ مع ظهور الصحاح الستة في الحديث. هذه الكتب جعلت الأحاديث الموثوقة المُتفق عليها سهلةَ المنال ومُلائمة للطلبة الذين أحسّوا بألا حاجة لهم إلى إعادة البحث الأولي. كسبت المخطوطات ثقةً كبيرة وحازت سلطة كبرى، حتى إنها اكتسحت المكان الذي كانت تحتله الذاكرة. وربح الجمهور يُسرَ الوصول إلى الأحاديث الصحيحة. بناءً على ذلك، هُمّشت الأحاديث الضعيفة إلى مدى كبير - وهذا سبب آخر لانخفاض الاهتمام بحفظ الأحاديث حفظًا شاملًا.

ثمة عاملٌ إضافي مُهم ساهم في اضمحلال طبقة الحفّاظ يتمثل في إعادة تشكيل العلاقات بين المدارس الفكرية المتنافسة في الإسلام. ويحوي جهد الحفّاظ في صراعهم مع المعتزلة والشيعة على تأثير هاتين الفِرْقتين في مجموعة محدودة منهم. بعد هذا الانتصار المشهود، عزز الحُفّاظ العلاقة بين المذاهب الفقهية السُنّية الأربعة، وجمعوها تحت راية واحدة: أهل السُنّة والجماعة، المعروف اليوم بالمذهب السُنّي. ويدل لفظ السُنّي اليوم على مدرسة كلامية، يتفرّع أتباعها إلى أربعة مذاهب فقهية: الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية.

هذا التعزيز من بين القوى الفكرية المعارضة الذي مثل وقود الحيوية الفكرية، في تاريخ الإسلام المبكر، كان له تأثير سلبي في مستوى نشاط الشبكات من بين العلماء ودرجة الترابط بين الأجيال. وساهم انخفاض التوتر الفكري في خفض مستوى الحيوية الفكرية ضمن الجماعة العلمية. ولاحظ كولنز[26] ركودًا مماثلًا لدى المفكرين اليابانيين. وإن توحد أربع مدارس إسلامية تحت راية الهوية السُنية، كان مع ذلك أحد أهم إنجازات العلماء المسلمين على صعيد توحيد طبقات المجتمع في الجماعة العالمية والعيش السلمي بين طوائف متناقضة.

من المفارقات أن هذه الإنجازات التي حققها الحُفّاظ في تطوير تكنولوجيا الخطاب[27]، وفي توحيد مراسم النقل، أو «التفاعل الشعائري»[28]، وفي تعزيز التوترات ضمن المجتمع الإسلامي، تُعد المحطة النهائية في شبكتهم. إذ وظّف الحفاظ ذاكرتهم القوية بشكل عجيب، مع نجاح لافت في تقليص الحاجة إلى الذاكرة من جهة الجمهور. وميّزوا بعناية بين المرويات الموثوقة والموضوعة، ووفّروها للجمهور في صيغة سهلة المنال، من دون أن يعرفوا أن نجاحهم المنقطع النظير سيُلغي تدريجًا الحاجة إلى جماعة الحفّاظ. ففي المجتمع الذي يعتمد الكتابة في التعليم، يصبح العالِم الذي يعتمد على ذاكرته، صنفًا اجتماعيًا، شخصًا منتميًا إلى الماضي. منذ ذلك التاريخ، أمّنت الأحاديث البقاء في القسم الأكبر عبر الكتابة لا عبر الذاكرة. وانتقل العلماء بين مجاميع كتب الحديث الضخمة، نحو الصحاح الستة، لا عبر الأحاديث المفردة من الذاكرة[29]. وكان نجاح العلماء الباهر يُمهد لنهايتهم من دون أن يشعروا[30].

---

(26) Collins, *The Sociology of Philosophies*.

(27) Ong, *Orality and Literacy*.

(28) Collins, *The Sociology of Philosophies*.

(29) Fuat Sezgin, *Buhari'nin Kaynaklarl Hakklnda Aras, tlrmalar* [Studies on the Sources of Bukhari] (Istanbul: Ankara Üniversitesi I.lahiyat Fakültesi, 1956).

(30) «لكن الحديث النادر والأسانيد العالية أصبحت تدريجيًا أقل أهمية، وخلال فترة 300 سنة، أضحت مجاميع الصحاح التي اشتملت المروية متصاعدة السلطة، وأصبحت أنواع الحديث مجعولة =

ثالثًا: تشكل السلطة انطلاقًا من مستويات الخطاب المروي

في غياب تنظيمات ومؤسسات رسمية، كانت شبكة العلماء، ولا سيما في العصور الوسطى، بمنزلة سوق تحتدم فيها المنافسة. وتفترض النظرة المتواضَع إليها، من أول وهلة، أن يكون الطلبة مُنشدّين إلى معلمين مخصوصين هم الأذكى والأوسع اطلاعًا في عصرهم. مع أن التحليل في هذه الورقة يشمل من ناحية أخرى البرهنة على أن موقع العلماء من الشبكة يُحدد مَن هُم طلبتُهم، ومن ثم يُحدد مستوى بروزهم الاجتماعي.

يهدف بحث «البنية الاجتماعية السردية» إلى كشف تكوّن بنية السلطة في خطاب الجماعة الذي تكون فيه الفواعل الاجتماعية مُتضمنة بوصفهم رواةً أو مرويًا لهم. وتهتم هذه الجماعة العلمية والفكرية بالبنى الرمزية، مثلها في ذلك مثل سائر الجماعات الخطابية. إذ ينتج العلماء والمفكرون الرموز ويتبادلونها ويبثّونها. والرواية هي الطريقة الأساس إن لم تكن الوحيدة التي يقومون عبرها بتأمل أفكارهم وتنظيمها وترويجها، مثلهم في ذلك مثل سائر الفواعل الاجتماعيين[31]. وليست العلوم الإنسانية والاجتماعية وحدها التي تعتمد على الرواية، بل العلوم الصلبة أيضًا[32]. أكثر من ذلك، ليست الثقافات الشفوية[33]

= ليتم تدريسها مع بعض النصوص المكتوبة القليلة الأخرى. ومع ذلك فقد استمرت الشفوية في تدريس الحديث، إلا أنه ومع القرن السادس عشر الميلادي (العاشر للهجرة) أصبحت أفضل الأسانيد هي تلك التي تعود إلى مؤلف كتاب أو إلى معلم شهير لا تلك التي تعود إلى راوٍ واحد أو غير موجودة في كتاب (...) معظم الأحاديث التي يعدها المحدثون ضعيفة تندثر، ومعهم تتضاءل أهميتها بوصفهم معلمي الرواة الأفراد بأسانيد شخصية تعود إلى النبي. بعد ذلك كله، إذا كانت الأحاديث الجديرة بالاهتمام هي تلك الواردة في الكتب، بما في ذلك مجاميع الحديث التي يعود إليها العلماء عَرَضيًا إلى جانب الصحاح الستة، فماذا بقي للعالم الذي جمع أحاديث مُعْمِلاً فيها نظرة الثاقب؟». انظر: Bulliet, *Islam*, p. 20.

(31) Arthur C. Danto, *Narration and Knowledge: Including the Integral Text of Analytical Philosophy of History* (New York: Columbia University Press, 1985).

(32) Cristopher Nash, ed., *Narrative in Culture: The Uses of Storytelling in the Sciences, Philosophy, and Literature*, Warwick Studies in Philosophy and Literature (New York: Routledge, 1994).

(33) Ong, *Orality and Literacy*.

بل أيضًا الثقافات الكتابية، بل والمحوْسَبة أيضًا تعتمد على الرواية[34].
نادرًا ما تعوّض التكنولوجيات الجديدة التكنولوجيات القديمة كليًا؛ بدلًا من ذلك، نجدها تنزع نحو فتح إمكانات جديدة لتوجد جنبًا إلى جنب مع تلك القديمة.

لذلك، معظم البنى الرمزية التي تنتشر في دوائر الجماعات العلمية إنما تنتظم وتُخزن وتُسوّق عبر الرواية. في مجتمع العلماء العمل هو قول. إضافة إلى ذلك فإن الكلام، وخصوصًا الخطاب التأملي الذي يعرف بكونه كلامًا على الكلام، يربط العلماء بعضهم ببعض ويصل بين الأجيال السابقة واللاحقة. فالعلماء يجددون حياة المرويات بإعادة الكلام عليها. وفي المقابل، تحافظ المرويات على شبكة الجماعة العلمية. وبخلاف ما تدعمه النظرية الاجتماعية، فإن كلمات الممثلين في شبكة الخطاب هي أفعالهم. ومن ثم، فإن تكوّن السلطة الاجتماعية في المجتمع العلمي لا يمكن أن يتطرق إليه معزولًا عن المرويات التي يعكف عليها أعضاء ذلك المجتمع.

كل شبكة خطاب تتطور حول مرويات سواء سميت «علمًا» أو «تاريخًا» أو «دينًا» أو «أدبًا» أو اتخذت طابعًا أقل رسمية من قبيل قصص الحوادث اليومية. عمومًا فإن شبكة الخطاب هي مؤسسة اجتماعية، أو المؤسسة الاجتماعية هي شبكة خطاب. فمن دون خطاب أو رواية يستحيل تصوّر بناء نظام اجتماعي وإجرائه ولا مؤسسة تجارية ولا جامعة أو عصابة أو عائلة أو دولة أو سوق أو ما شاكل ذلك. تنمو الرواية والشبكة في وقت واحد. بعد ذلك بقليل تتبلور من تفاعلهم رواية شارحة. هذه البنى الثلاث تولد بعضها بعضًا وتؤثر الواحدة منها في الأخرى، ومن ثم، فكل تغيير يُصيب إحداها، يُلقي بظلاله على الأخرى. إن البنى الثلاث: الروائية والمتعلقة بالشبكة الاجتماعية والروائية الواصفة تتضافر لتكون بنيةً واصفةً، نظامًا اجتماعيًا.

---

(34) Roger C. Schank, *Tell me a Story: Narrative and Intelligence* with a Foreword by Gary Saul Morson, Rethinking Theory (Evanston IL: Northwestern University Press, 1990).

إحدى تلك البنى الواصفة هي شبكة نقل الحديث. الأحاديث المروية على لسان النبي أو من طريق الشبكة الاجتماعية لصحابته وتابعيه، طوّرت تدريجًا على مدى طويل روايةً واصفةً تُدعى «علوم الحديث». والعلم، في هذا السياق، لا يُعرف وفق المعايير الحديثة لهذا المصطلح. إنما يدل مصطلح «علوم الحديث» على الأدبيات التي تتصل بمدوّنة رواية الحديث. انطلاقًا من المقاربة التواضعية التي تركز على عنصر واحد من هذه العناصر فحسب. وسنركّز هنا على البنية الواصفة ورواية الحديث وشبكة نقل الحديث وعلم الحديث التي برزت وأُنتجت معًا، وحافظ مسار الرواية على البنية الواصفة وعلى لَبِنَاتها في تفاعُل بينهما.

إن روايةً واحدة يجب أن تحظى باهتمام اختصاصات متعددة. وفي هذه الحالة، ما دام المحتوى خصيصةً مشتركةً، فإن الهوية يحددها الجنس. والعلماء، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من الفواعل الاجتماعيين، يشتقون هوياتهم من نمط الرواية التي يشتغلون عليها. فأولئك الذين يهتمون بالمرويات الاختبارية يُسموْن علماء طبيعيين، أما علماء الإنسانيات فأولئك الذين يهتمون في المقام الأول بالمرويات الخيالية. وأما النقاد والمنظرون فيُعنوْن بالمرويات الشارحة. ومن دون أن تكون ثابتة، يُعيد كل جيل رسم الحدود بين الاختصاصات بشكل مستمر؛ مع استتباعات تترتب عن هويات متعاطي تلك الاختصاصات. فالمؤرخون وعلماء الاجتماع وعلماء الكلام والروائيون يسهرون على حماية حدود اختصاصاتهم - وهي حدود شبكات خطابهم - عبر إنتاج لا الرواية فحسب، بل أيضًا أسلوب الرواية المخصوص الذي يُميّزهم من الآخرين الذين يشتغلون بالرواية نفسها.

المعرفة، مثلما بيّن ذلك عدد متزايد من العلماء من طبقة ممتدة من الاختصاصات، ضربٌ من الرواية، لا في المجتمعات القبل - الكتابية، مثلما يرى ذلك أونج[35]، بل وفي المجتمعات العالية الثقافة أيضًا، وحتى المُحَوْسَبة

(35) Ong, *Orality and Literacy.*

الحديثة وما بعد الحديثة[36]. من ذلك أن العلم الحديث والفلسفة والتربية والمجتمعات التي تملأ الفضاءات الإلكترونية تعتمد على الرواية. ولم يُهدد تطور تكنولوجيا الخطاب مكانة الرواية بوصفها أساس الأعمال الاجتماعية والعلاقات والمنظمات، لكنه غير نمط الإنتاج السردي والنشر والتسويق، مع تأثير كبير في ترتيب الشبكات الاجتماعية. كذلك، وعلى الرغم من تطوّر التكنولوجيا المستخدمة في التسجيل والتقرير، ظل البناء السردي للشبكات الاجتماعية يعوّل على الخطاب المنقول أو اللغة الواصفة. ويُوضح ظهور مجتمعات الفضاءات الإلكترونية التي تعتمد في وجودها على الخطاب اعتمادًا كليًا خير توضيح استمرار الترابط المُتبادل بين البنى الخطابية والبنى الاجتماعية.

تُصبح المرويات الاجتماعية والشبكات ممكنة عبر الخطابات المنقولة المتطورة؛ إن الباثّين وما يبثّونه بعيدٌ عن أن يكون مُثبتًا[37]. فصياغتها الداخلية تعوّل بشكل كبير على الخطاب المنقول، لأن الرواية هي تقرير ما حصل، دون أمور لا نستطيع إتيانها. وتنتشر الرواية عبر الخطاب المنقول. وكل التقاليد

(36) Danto, *Narration and Knowledge*; Schank, *Tell me a Story*, and Bruner: *Actual Minds*, pp. 100-118.

(37) المثال الآتي مُدهش: إذ عندما كان على الحَبْر اليهودي بعل شام (Baal Shem) (عاش بين عامي 1698 و1760) أن يجتاز امتحانًا صعبًا، كان عليه أن يذهب إلى مكان ما في الغابة، وأن يُوقد نارًا ويخشع في الدعاء، فتم ما انطلق من أجله. وفي جيل تالٍ، عندما واجه الحَبر ماجد مزريتز (Maggid of Meseritz) (عاش بين عامي 1704 و1772) الامتحان نفسه، كان عليه أن يتّجه إلى المكان نفسه في الغابة ويقول: لم يعد بإمكاننا أن نوقد النار، لكننا لا نزال قادرين على أداء الأدْعية، وما أراد تحقيقه، حصل. مرة أخرى، مع جيل لاحق، كان على الحبر موشي ليب حبر ساسوف (Rabbi Moshe Leib of Sassov) (عاش بين عامي 1745 و1807) اجتياز الامتحان نفسه، فانطلق هو بدوره إلى الغابة وقال: لم يعد بإمكاننا إيقاد النار، ولم نَعُد مُطلعين على سِر التدبر المُتعلق بالدعاء، لكننا نعرف المكان المعين في الغابة الذي تقع فيه هذه الأمور كلها، ويجب أن تكون هذه المعرفة كافية، وكفَت. لكن عندما مر جيل آخر، ودُعي الحبر إسرائيل ريشين (Rabbi Israel of Rishin) (عاش بين عامي 1796 و1850) لاجتياز الامتحان نفسه نزل من كرسيه الذهبي في قلعته، وقال: لم يعُد بإمكاننا إيقاد النار ولا قراءة الأدعِيَة ولم نعُد نعرف المكان، لكننا يمكن أن نرويَ القصةَ كيف حصلت. والقصة التي رواها كان لها التأثير ذاتُه الذي كان للأعمال التي قام بها الأحبار الثلاثة السابقون. انظر: Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Foreword by Robert Alter (New York: Schocken Books, 1961) pp. 349-350.

الدينية والعلمية والفلسفية والقانونية والسياسية والفنية أو غيرها نُقلت إلى الأجيال اللاحقة عبر الخطاب المنقول.

أكثر من ذلك، من دون خطاب منقول، تكون الترابطات غير المباشرة في الشبكات الاجتماعية غير ممكنة. هب أن لغتنا لا تسمح لنا بأن ننقل الخطاب إلى غيرنا، عندها ستكون علاقاتنا مقصورة على مخاطبينا المباشرين. وبقطع النظر عن التكنولوجيا المستخدمة، يُستعمل الخطاب المنقول لتنشيط علاقات مع من هو غائب عن المقام الحالي. وما دامت هذه العلاقات منشطة فإن المُخاطَبين يَمُدون شبكة الخطاب استراتيجيًا إزاء أولئك الحاضرين.

تتبع ممكنات الرواية الاجتماعية والشبكات الاجتماعية بعضها بعضًا. إحداهما غير ممكنة من دون الأخرى؛ حيث بُنِيتًا وأُعيد بناؤهما معًا وبشكل متبادل: فلا شبكة اجتماعية من دون رواية اجتماعية، ولا رواية اجتماعية من دون شبكة اجتماعية. فإذا كان الأمر كذلك، فَلِمَ ثمة فجوة بين البنيوية الاجتماعية والبنيوية الأدبية؟ هذه الفجوة العميقة الجذور مُؤسسيًا ومفهوميًا صرفت الباحثين عن رؤية المسارات اليومية المترابطة التي تُنشئها الديناميات الخطابية والاجتماعية. بسبب هذه الفجوة نجهل كيف تستخدم الحياة اليومية البنى الخطابية والبنى الاجتماعية معًا. والواقع أن حياتنا اليومية تغدو مستحيلة من دون رابط وثيق بين هاتين البنيتين ومن دون عمليتهما الآنية المتكاملة. وهذا الأمر لا ينطبق على الفواعل الاجتماعيين من الأفراد في المستوى الصغير فحسب، بل ينطبق على الفواعل الاجتماعيين المتعاونين المجتمعين في المستوى الكبير أيضًا.

رابعًا: رأس المال الروائي بدءًا من روابط ضعيفة في خطاب الشبكة

إن تكوّن السلطة في شبكة الخطاب لا يرتكز على تواتر خطاب منقول، بل على قرب الشبكة من المصدر لأهميته، مثلما تعكسه المسافة الجيوديسية[38]

(38) الجيوديسي (Geodesic) في الرياضيات هو تعميم للخط المستقيم ضمن الفضاءات المنحنية (Curved Space). فمثلما أن الخط المستقيم هو أقصر خط بين نقطتين في الهندسة الإقليدية، =

بين المصدر والمتكلم. ومن المفارقات أن ينشأ أكبر اقتراب في الشبكة (أقصر مسافة جيوديسية) بين المتكلم والمصدر الأصلي عن أكبر مسافة زمنية تفصل بين نوى سلسلة الرواية.

إن الاقتراب من الراوي الأصلي خصيصة مطلوبة لدى شبكة الرواة الاجتماعية ويمكن قيسُها عبر تحليل طريق الشبكة بين راويين. في شبكة نقل الحديث، ترتبط مسافة الطريق بين العالم والنبي بالأساس بطول حياة العالم، أو بطول عمره، وهو يضللنا فيجعلنا نتوهّم أن العمر هو الذي دفع الطلبة إلى الانجذاب إلى شيوخ بأعيانهم. فالعمر مهم فحسب عندما يكون سببًا في اعتماد سلاسل أقصر، وهذا ما قسته في ما يلي من البحث، مستعملًا مسافة جيوديسية بين النبي والعالم الأطوَل عمرًا. ويكون طول العمر مؤشرًا على سلسلة أقصر عندما يكون الشيخ المعمر قد بدأ دراسته، لا في وقت مبكر من شبابه فحسب، بل ويكون ذلك على أيدي معلمين معمرين وبسلاسل أقصر أيضًا[39].

يضطلع رأس المال الاجتماعي، إضافة إلى العمر والمعرفة بالدور الرئيس في شبكة نقل الحديث، وذلك في جذب الطلبة. إذ كان العلماء ذوو الاتصالات الشبكية المطلوبة يختصون بأقصر السلاسل الروائية وعدد كبير من السلاسل الموازية، في الوقت ذاته. وكانوا يجذبون إليهم الطلبة من الأصقاع النائية في العالم الإسلامي. إن رأسَ المالِ الروائيَّ للعلماء البارزين يُشتق مباشرةً من تمثّل شبكاتهم الاجتماعية. ثمة مظهر قائم على المصادقة في اكتساب مثل تلك الشبكة واستعمالها. إن مراكمة سلاسل المرويات المعتبرة بدأت في وقت مبكر، غالبًا تحت إشراف راعين قدامى ومدرّسين يريدون أن يعيشوا عبر طلبتهم. مثلما أن العائلات تضطلع بدور كبير في

= فإن الجيوديسي هو أقصر خط بين نقطتين في الهندسة الريمانية والهندسة المترية والمنكوفسكية بشرط الخضوع لمترية نظامية (Natural Metric).

(39) Richard W. Bulliet, «The Age Structure of Medieval Islamic Education,» *Studia Islamica,* no. 57 (1983), pp. 105-117.

دعم صغارها وجدانيًا وماديًا في تعليمهم الحديث، ولا سيما في سفرهم خارج البلاد. ثمة عائلات علمية معروفة تُنجب باستمرار علماء على مدى قرون متعددة؛ هذا الاستثمار في المعرفة منذ سن مبكرة أصبح عملة رائجةً اجتماعيًا انطلاقًا من عتبة سن معينة هي العتبة التي بمقتضاها تأذن طبقة العلماء بزوالها.

يُبرز طول العمر والتوقف عند الشروط المذكورة أعلاه العلماءَ من ذوي أقصر سلاسل الرواية. وقْتها فحسب يدخل رأسُ مالهم الاجتماعيُّ حيّز التنفيذ، وإلا فإنْ كان لعدد كبير من العلماء سلاسلُ من الطول نفسه، فإنهم لن يكونوا جذّابين للطلبة، بقطْع النظر عن أعمارهم ومعارفهم. وعلى النقيض مما هو مفترض، ليس عمر المعرفة هو الذي يهم، بل ترتيبًا مخصوصًا للشبكة الاجتماعية للعالِم، هو الترتيب الذي يسمح لطلبة المعرفة ببلوغ المصدر الأصلي اعتمادًا على عدد أقل من وسطاء الخطاب.

إن كثافة الاتصالات بالخارج، خصوصًا بالفواعل الاجتماعيين غير المتجاورين، هي ترتيب مُذْهش للشبكة، ناجم عن محاولات خفض مستويات الخطاب المنقول.

يعمل العلماء البارزون بذلك وسطاء للخطاب البيني ويسدّون الثغرات بين الطبقات. في هذا الارتباط يقوم ضعفُ الحلقات ورأسُ المالِ الاجتماعيُّ والثغراتُ البنيوية بين الطبقات بدور مهمّ في مسار تشكّل السلطة لدى الجماعة المثقفة[40]. وكذلك العلماء أنفسهم الذين يقومون بدور الوساطة في الخطاب المتعدد الاختصاصات، يسدّون الفجوات بين مختلف الاختصاصات.

---

(40) James S. Coleman: «Social Capital in the Creation of Human Capital,» *American Journal of Sociology*, vol. 94 (1988), suppl. S95-S120, and *Foundations of Social Theory* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1990); M. Granevetter, «The Strength of Weak Ties,» *American Journal of Sociology*, vol. 81 (May 1973), pp. 1287-1303, and Ronald S. Burt, *Structural Holes: The Social Structure of Competition* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).

باتخاذ هذا المنظور، فإنه لا يمكن مد تحليل الشبكة الاجتماعية لشبكات الخطاب فحسب، بل إننا نفتح مجالًا جديدًا لتطبيق المنظور الذي يُركز دور ترتيب الشبكة الاجتماعية في مسار المنافسة.

مثلما بيّن شانتورك[41] أيضًا، لا تختلف شبكات الخطاب عن سائر الشبكات الاجتماعية مع مراعاة التنافس وتشكل السلطة في المستويين الفردي والجماعي.

خامسًا: البنية الأساس موجات مع أطوال وارتفاعات متغيرة

تشمل شبكة نقل الحديث ملامحَ عالمية ومحلية في آن. ويمكن أن نُميّز هذه من تلك عبر مقارنتها بشبكات فكرية نظيرة لها في حضارات أخرى. وهذا سيُؤدي إلى كشف النقاب عن البنية الأساس للشبكات الفكرية في المستوى الكوني، وإلى بيان خصوصية ملامح شبكة الحفاظ. وبعبارة أوضح، إلى أي مدى ثمة خصائص لشبكة الحديث تظهر انطلاقًا من أشكال تاريخية مخصوصة للخطاب السردي في صفوف العلماء المسلمين؟ وإلى أي مدى توجد آلية كونية للخطاب الروائي الفكري؟

حاول المفكرون منذ ماكس فيبر إلى مرتون وزوكرمان وكولنز البرهنة على وجود بنية كونية لشبكات المفكرين. مثلما تتبعُ البنية السردية الاجتماعية أيضًا الاتجاهَ نفسَه وتهدف إلى بيان البنية الكونية لشبكة المفكرين البارزين من الزاوية المُجمَلة أعلاه. وتقوم هذه البنية بذلك من دون إهمال الملامح المحلية الناجمة عن الأوضاع التاريخية المخصوصة أو عن المحتوى المخصوص للخطاب.

تعكس البنية الكونية والملامح المحلية لبنية شبكات المفكرين نمط الموجة السائدة. وتتوزّع العلاقات باستمرار على خط الزمن، إذ إن معظمها

---

(41) Senturk, *Narrative Social Structure.*

تاريخي؛ أي أن تكون العلاقات متصلة بوجوه بارزة من أجيال سابقة وبوجوه من أجيال لاحقة لما تصبحْ بارزة بعد. وعلى النقيض من ذلك يبدو عدد الاتصالات الآنية بالمعاصرين منخفضًا انخفاضًا حادًا.

تصنّف الأصنافية شبكات المفكرين البارزين جميعهم، بحسب اختلافهم في المسافات الزمانية أو الحجم أو تواتر الاتصالات التي تعكس الأوضاع المتغيرة ضمن الشبكة أو حولها. ويحدد ارتفاع الموجة حجم الاتصالات بين الجيلين محل النظر: فكلما كانت الموجة أعلى كانت العلاقات أكثر كثافة ويبيّن مدى اتساع الموجة مدة الاتصالات بين الأجيال.

يمكن اختصار شبكة كل عالم أيضًا بوصفها موجة تتداخل مع موجات أخرى في الخط نفسه. إنها شبكة تنشأ في ترابطات مع أقدم جيل ممكن وتنتهي بترابطات مع آخر جيل ممكن. ويُعامَل العلماء الذين وُلدوا في أزمنة متقاربة عمومًا بوصفهم يُشكلون جماعةً أو طبقةً. وقد يزداد تداخُل بدايات الموجات ونهاياتها أو ينقص، تمثيلًا لنشاطها الشبكي، بيد أن فائدته العظمى لا تكمن في أي من ذلك، بل في ماضي الأجيال ولاحقها خارج كل جماعة.

إن المثقف البارز هو ذاك الذي يستثمر وقته وطاقته ماضيًا ومستقبلًا من أجل التحكم بالحاضر. إن النجاح في الحاضر والتفوّق على المنافسين من الجيل نفسه يعتمد على درجة امتداده نحو الأجيال المجاورة من قبلُ ومن بعدُ. فالحلقات التاريخية أو العمودية تزوّد العالم بما لا تستطيع الحلقات الأفقية تزويده به: لا يتعلق الأمر بالمعرفة الواسعة والتجربة فحسب، بل كذلك بالمكانة الاجتماعية والبروز.

في بدايات ظهور شبكة رواية الحديث كانت الموجات عاليةً، وكانت المسافة بين الطرفين شاسعة، وذلك نتاج تنافس قوي بين أقصر السلاسل، فتم التوسع في أخذ أكثر العلاقات امتدادًا، حتى تكون السلاسل أقصر ما يُمكن. وبلغ هذا الأمر ذُروته مع الطبقتين الحادية عشرة والثانية عشرة، خلال الفترة الفاصلة بين عامي 900 و1000 للميلاد.

المراجع

1- العربية

كتب

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**. تحقيق عبد الله محمد الدرويش. 2 ج. دمشق: دار يعرب، 2004.

ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن. **مقدمة ابن الصلاح ومحاسن الاصطلاح**. توثيق وتحقيق عائشة عبد الرحمن. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976. (مطبوعات مركز تحقيق التراث)

إيكو، أمبرتو. **6 نزهات في غابة السرد**. ترجمة سعيد بنكراد. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **الموقظة في علم مصطلح الحديث**. اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة. حلب: دار البشائر الإسلامية؛ مكتب المطبوعات الإسلامية، 1985.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **طبقات الحفاظ**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1984.

الصالح، صبحي. **علوم الحديث ومصطلحه: عرض ودراسة**. ط 4. بيروت: دار العلم للملايين، 2009.

الكتاني، محمد عبد الحي بن عبد الكبير. **فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشْيَخات والمسلسلات**. باعتناء إحسان عباس. ط 2. 3 ج. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982.

2- الأجنبية

Books

Abbott, Andrew *Chaos of Disciplines*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

________. *The System of Professions: An Essay on the Division of Expert Labor*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

________. *Time Matters: On Theory and Method.* Chicago: University of Chicago Press, 2001.

Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri.* 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1957-1972. (University of Chicago Oriental Institute Publications; v. 75-77)

Anees, Munawar Ahmad and Alia N. Athar. *Guide to Sira and Hadith Literature in Western Languages.* London; New York: Mansell, 1993. (East-West University Islamic Studies)

Arabic Literature to the End of the Umayyad Period. Edited by A.F.L. Beeston [et al.]. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983. (The Cambridge History of Arabic Literature)

Archer, Margaret S. *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory.* Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1989.

Austin, J. L. *How to Do Things with Words.* Cambridge, MA: Harvard University Press 1962. (The William James Lectures; 1955)

Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education.* Princeton NJ: Princeton University Press, 1992. (Princeton Studies on the Near East)

Bruner, Jerome S. *Acts of Meaning.* Cambridge MA: Harvard University Press, 1990. (The Jerusalem-Harvard Lectures)

________. *Actual Minds, Possible Worlds.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

________. *The Culture of Education.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Bulliet, Richard W. *The Camel and the Wheel.* Morningside ed. New York: Columbia University Press, 1990.

________. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.

________. *Islam: The View from the Edge.* New York: Columbia University Press, 1994.

__________. *The Patricians of Nishapur; A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972. (Harvard Middle Eastern Studies; 16)

Burke, Kenneth. *Language as a Symbolic Action: Essays on life, Literature, and Method*. Berkeley: University of California Press, 1966.

Burns, Tom. *The BBC: Public Institution and Private World*. London: Macmillan, 1977. (Edinburgh Studies in Sociology)

Burt, Ronald S. *Structural Holes: The Social Structure of Competition*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

Coleman, James S. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1990.

Collins, Randall. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, MA: Belknap Press 1998.

Coward, Harold. *Sacred Word and Sacred Text: Scripture in World Religions*. Maryknoll NY: Orbis Books, 1988.

Cragg, Kenneth. *The Mind of the Qur'an: Chapters in Reflection*. London: Allen & Unwin, 1973.

Culler, Jonathan. *Framing the Sign: Criticism and Its Institutions*. Norman: University of Oklahoma Press 1988. (Oklahoma Project for Discourse and Theory ; v. 3)

__________. *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Literature*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1975.

Dabashi, Hamid. *Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*. New Brunswick, NJ: Transaction Publications, 1989.

Danto, Arthur C. *Narration and Knowledge: Including the Integral Text of Analytical Philosophy of History*. New York: Columbia University Press, 1985.

Desan, Philippe, Priscilla Parkhurst Ferguson and Wendy Griswold (eds.). *Literature and Social Practice*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Eco, Umberto. *Six Walks in the Fictional Woods*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. (The Charles Eliot Norton Lectures; 1993)

Eliade, Mircea and Charles J. Adams (eds.). *The Encyclopedia of Religion.* 16 vols. New York: Macmillan, 1987.

Ellis, John M. *Against Deconstruction.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

The Encyclopaedia of Islam. Prepared by a Number of Leading Orientalists; Edited by an Editorial Commitee Consisting of H.A.R. Gibb [et al.]; under the Patronage of the International Union of Academies. New ed. 11 vols. Leiden: Brill, 1960-2006.

Geertz, Clifford. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology.* New York: Basic Books, 1983.

Giddens, Anthony and Jonathan H. Turner (eds.). *Social Theory Today.* Stanford CA: Stanford University Press, 1987.

Goffman, Erving. *Behavior in Public Places; Notes on the Social Organization of Gatherings.* New York: Free Press of Glencoe, 1963.

_________. *Forms of Talk.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981. (University of Pennsylvania Publications in Conduct and Communication)

_________. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience.* With a Foreword by Bennett M. Berger. Boston: Northeastern University Press, 1986.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law.* Translated by Andras and Ruth Hamori; with an Introd. and Additional Notes by Bernard Lewis. Princeton NJ: Princeton, University Press, 1981. (Modern Classics in Near Eastern Studies)

Gombert, Jean Émile. *Metalinguistic Development.* Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Graham, William A. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam: A Reconsideration of the Sources with Special Reference to the Divine Saying or Hadith Qudsi.* The Hague: Mouton, 1977. (Religion and Society; 7)

Habermas, Jurgen. *The Theory of Communicative Action.* 2 vols. Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984-1987.

Hardy, Barbara Nathan. *Tellers and Listeners: The Narrative Imagination.* London: Athlone Press, 1975.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

Humphreys, R. Stephen. *Islamic History: A Framework for Inquiry*. Princeton NJ: Princeton, University Press, 1991.

Jameson, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1981.

Labov, William. *Language in the Inner City; Studies in the Black English Vernacular*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

Levine, Donald N. *Visions of the Sociological Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Lucy, John A. (ed.). *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Lyons, John. *Semantics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Makdisi, George. *Religion, Law, and Learning in Classical Islam*. Hampshire, Great Britain; Brookfield, Vt., USA: Variorum, 1991. (Collected Studies Series; CS347)

__________. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Martin, Wallace. *Recent Theories of Narrative*. 3rd ed. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994.

Marx, Karl and Fredrick Engels. *The German Ideology*. Part One with Selections from Parts Two and Three, Together with Marx's «Introduction to a Critique of Political Economy.» Edited and with Introd., by C. J. Arthur. New York: International Publishers, 1972. (New World Paperbacks, NW-143)

Merton, Robert K. *On Social Structure and Science*. Edited and with an Introduction by Piotr Sztompka. Chicago: University of Chicago Press 1996. (Heritage of Sociology)

__________. *On the Shoulders of Giants: A Shandean Postscript*. With a Foreword by Umberto Eco, an Afterword by Denis Donoghue, and a Preface and Postface by the Author. Chicago: University of Chicago Press, 1993.

__________. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 1965.

__________. *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations.* Edited and with an Introd. by Norman W. Storer. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Miller, D. A. *Narrative and Its Discontents: Problems of Closure in the Traditional Novel.* Princeton NJ: Princeton, University Press, 1981.

Mullins, Nicholas C. *Theories and Theory Groups in Contemporary American Sociology.* New York: Harper and Row, 1973.

Nash, Cristopher (ed.). *Narrative in Culture: The Uses of Storytelling in the Sciences, Philosophy, and Literature.* New York: Routledge, 1994. (Warwick Studies in Philosophy and Literature)

Ong, Walter J. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word.* London: Methuen, 1982. (New Accents)

Parsons, Talcott. *Social Structure and Personality.* [New York]: Free Press of Glencoe, [1964].

_________. *Sociological Theory and Modern Society.* New York: Free Press, 1967.

Pedersen, Johannes. *The Arabic Book.* Translated by Geoffrey French. Princeton NJ: Princeton, University Press, 1984.

Ragin, Charles C. and Howard S. Becker (eds.). *What is a Case?: Exploring the Foundations of Social Inquiry.* Cambridge [England]; New York, NY USA: Cambridge University Press, 1992.

Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography.* 2nd Rev. ed. Leiden: E. J. Brill, 1968.

_________ (ed.). *The Classical Heritage in Islam.* Translated from the German by Emile and Jenny Marmorstein. Berkeley: University of California Press, 1975.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law.* Oxford: Oxford University Press, 1964.

_________. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence.* Oxford: Oxford University Press, 1959.

Schank, Roger C. *Tell Me a Story: Narrative and Intelligence.* With a Foreword by Gary Saul Morson. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1990. (Rethinking Theory)

Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism.* Foreword by Robert Alter. New York: Schocken Books, 1961.

Scholes, Robert. *Structuralism in Literature: An Introduction*. New Haven CT: Yale University Press, 1974.

__________ and Robert Kellogg. *The Nature of Narrative*. New York: Oxford University Press, 1966.

Scott, J. *Social Network Analysis*. Newbury Park CA: Sage, 1992.

Senturk, Recep. *Narrative Social Structure: Anatomy of the Hadith Transmission Network, 610-1505*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2005.

Sezgin, Fuat. *Buhari'nin Kaynaklarl Hakklnda Aras, tlrmalar* [Studies on the Sources of Bukhari]. Istanbul: Ankara Üniversitesi I.lahiyat Fakültesi, 1956.

Shotter, John. *Conversational Realities: Constructing Life through Language*. London; Thousand Oaks, CA: Sage, 1993. (Inquiries in Social Construction)

Siddiqi, Muhammad Zubayr. *Hadith Literature: Its Origins Development and Special Features*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.

Simmel, George. *Conflict and the Web of Group-Affiliations*. Translated by Kurt H. Wolff and Reinhard Bendix. New York: Free Press, 1955.

Smith, Wilfred Cantwell. *What Is Scripture? A Comparative Approach*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Stanton, Charles Michael. *Higher Learning in Islam: The Classical Period A.D. 700-1300*. Savage, MD: Rowman and Littlefield, 1990.

Structuralism and Since: from Lèvi Strauss to Derrida. Edited with an Introd. by John Sturrock. Oxford; New York: Oxford University Press, 1979.

Sturrock, John. *Structuralism*. London: Paladin, 1986.

Tilly, Charles. *Popular Contention in Great Britain 1758-1834*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

Tucker, Robert C. (ed.). *The Marx-Engels Reader*. 2nd ed. New York: Norton, 1978.

Volk, Tyler. *Metapatterns across Space Time and Mind*. New York: Columbia University Press, 1995.

Wasserman, Stanley and Katherine Faust. *Social Network Analysis: Methods and Applications*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994. (Structural Analysis in the Social Sciences; 8)

Waugh, Patricia. *Metafiction: The Theory and Practice of Self-Conscious Fiction*. New York: Routledge, 1984. (New Accents)

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich; Translators Ephraim Fischoff [et al.]. Berkeley: University of California Press, 1978.

White, Harrison. *An Anatomy of kinship; Mathematical Models for Structures of Cumulated Roles*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall [1963]. (Prentice-Hall Series in Mathematical Analysis of Social Behavior)

__________. *Careers and Creativity: Social Forces in the Arts*. Boulder, CO: Westview Press, 1993. (Social Inequality Series)

__________. *Chains of Opportunity; System Models of Mobility in Organizations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970.

__________. *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

White, Hayde. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.

__________. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

Yate,s Frances A. *The Art of Memory*. Chicago: University of Chicago Press, [1966].

Zuckerman, Harriet. *Scientific Elite: Nobel Laureates in the United States*. New York: Free Press, 1977.

Periodicals

Abbott, Andrew. «Conceptions of Time and Events in Social Science Methods: Causal and Narrative Approaches.» *Historical Methods*: vol. 23, no. 4, 1990.

__________. «Event Sequence and Event Duration: Colligation and Measurement.» *Historical Methods*: vol. 17, no. 4, Fall 1984.

__________. «From Causes to Events: Notes on Narrative Positivism.» *Sociological Methods and Research*: vol. 20, no. 4, May 1992.

__________. «Sequence Analysis: New Methods for Old Ideas.» *Annual Review of Sociology*: vol. 21, 1995.

__________. «Transcending General Linear Reality.» *Sociological Theory*: vol. 6, no. 2, 1988.

_________ and Alexandra Hrycak. «Measuring Resemblance in Sequence Data: An Optimal Matching Analysis of Musicians' Careers.» *American Journal of Sociology*: vol. 96, no. 1, July 1990.

Abbott, Nabia. «An Arabic Papyrus in the Oriental Institute: Stories of the Prophets.» *Journal of Near Eastern Studies*: vol. 5, no. 3, 1946.

Abrahamson, Eric and Charles J. Fombrun. «Macrocultures: Determinants and Consequences.» *Academy of Management Review:* vol. 19, no. 4, 199.

Berkey, Jonathan P. «Tradition, Innovation, and the Social Construction of Knowledge in the Medieval Islamic Near East.» *Past and Present* vol. 146, February 1995.

Bulliet, Richard W. «The Age Structure of Medieval Islamic Education.» *Studia Islamica*: no. 57, 198.

Burt, Ronald S. «Corporate Society: A Time Series Analysis of Network Structure.» *Social Science Research*: vol. 4, no. 4, 1975.

Coleman, James S. «Social Capital in the Creation of Human Capital.» *American Journal of Sociology:* vol. 94, 1988, suppl. S95-S120.

Ellingson, Stephen J. «Understanding the Dialectic of Discourse and Collective Action: Public Debate and Rioting in Antebellum Cincinnati.» *American Journal of Sociology*: vol. 101, no. 1 1995, pp. 100-144.

Emirbayer, Mustafa, and Jeff Goodwin. «Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency.» *American Journal of Sociology*: vol. 99, no. 6, July 1994.

Granevetter, M. «The Strength of Weak Ties.» *American Journal of Sociology*: vol. 81, May 1973.

Hart, Janet. «Cracking the Code: Narrative and Political Mobilization in the Greek Resistance.» *Social Science History*: vol. 16, no. 4, 1992.

Robson, James «The Material of Tradition.» *Muslim World*: vol. 41, no. 4, October 1951.

———. «Muslim Tradition: The Question of Authenticity.» *Memoires and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society*: vol. 93, no. 7, 1951-1952.

———. «Tradition: Investigation and Classification.» *Muslim World*: vol. 41, no. 2, 1951.

———. «Tradition, The Second Foundation of Islam.» *Muslim World*: vol. 41, no. 1, 1951.

———. «The Transmission of Abu Dawud's Sunan.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies:* vol. 14, 1952.

———.«The Transmission of Muslim's Sahih.» *Journal of the Royal Asiatic Society*: April 1949.

Sewell, William Hamilton. «Introduction: Narratives and Social Identities.» *Social Science History*: vol. 16, no. 3, Autumn 1992.

Somers, Margaret R. «Narrativity, Narrative Identity, and Social Action: Rethinking English Class Formation.» *Social Science History*: vol. 16, Winter 1992.

———. «What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation.» *Social Theory*: vol. 13, no. 2, July 1995.

Steinmetz, George. «Reflections on the Role of Social Narratives in Working-Class Formation: Narrative Theory in the Social Sciences.» *Social Science History*: vol. 16, 1992.

White, Harrison C. «Network Switchings and Bayesian Forks: Reconstructing the Social and Behavioral Sciences.» *Social Research*: vol. 62, no. 4, Winter 1995.

Studies and Reports

Speight, Robert Marston. «The Musnad of al-Tayalisi: A Study of Islamic Hadith as Oral Literature.» Ph.D. Dissertation, Hartford Seminary Foundation, 1970.

Tilly, Charles, Jeff Goodwin and Mustafa Emirbayer. «The Relational Turn in Macrosociology: A Symposium.» New School for Social Research Working paper no. 215, New York, 1995.

White, Harrison C. «Where Do Languages Come From? Switching Talk.» Preprint no. 201, Center for the Social Sciences, Columbia University, New York, 1995.

الورقة السادسة

مواطن القوة والضعف في الشهادات الشفوية دراسة تطبيقية في تاريخ المغرب الراهن (1973 - 2005)

إبراهيم القادري بوتشيش

مقدمة

تكتسي الشهادة الشفوية بالنسبة إلى التاريخ الراهن أو التاريخ الفوري (L'histoire immediate) بعدًا أكاديميًا بالغ الأهمية، خصوصًا أن التاريخ الراهن يأتي متزامنًا لا مع زمن التكنولوجيا الرقمية والانتشار السريع لتقنيات التواصل فحسب، بل مع جنوح المتلقي المعاصر إلى السماع أكثر من القراءة[1]، ما يعيد للرواية الشفوية بريقها وجاذبيتها للمؤرخ.

لا سبيل إلى إنكار ما يقدّمه التاريخ الشفوي من أجوبة عميقة عن تاريخ معاش ومشاهد معاصرة تؤدي فيها الشهادة الشفوية والذاكرة الحيّة المباشرة دورًا في ضبط وقائعها وملء البياضات التي يخلّفها الأرشيف المكتوب، ما

(1) Philippes Joutard, «Histoire orale,» dans: *Dictionnaire des sciences historiques*, sous la direction de André Burguière (Paris: Presses Universitaires de France, 1986), pp. 495-497.

انظر أيضًا المقالة التي ترجمها الباحث محمد حبيدة للمؤلف فيليب جوتار: فيليب جوتار، «التاريخ الشفهي،» في: محمد حبيدة، من أجل تاريخ إشكالي: ترجمات مختارة (القنيطرة: منشورات جامعة ابن طفيل، كلية الآداب، 2004)، ص 106.

يساهم في إعادة بناء النصّ التاريخي بناءً علميًا، ويحفظ الذاكرة من الضياع، ويحوّل الحاضر إلى تاريخ تحت المراقبة والمتابعة والمساءلة.

في هذا السياق، تسعى هذه الورقة إلى فتح ملف نحسب أنه لا يزال يشكّل بياضًا في منتوج التاريخ الراهن للمغرب، ويتعلق الأمر بمحاولة فحص مجموعة من الشهادات الشفوية التي ألقاها ضحايا الانتهاكات الحقوقية في جلسات الإنصاف والمصالحة التي عقدت في المغرب بين عامي 2004 و2005، بهدف الكشف عمّا تضيفه إلى تاريخ المغرب الراهن، واستجلاء مواطن قوتها وضعفها، وتسطير مجموعة من الضوابط المنهجية التي تؤطر التعامل مع الشهادة الشفوية بهدف الارتقاء بها إلى مستوى «وثيقة» محكية تحظى بالصدقية، وتحصّن ذاتها من الاختراقات السلبية التي تنقص من قيمتها التوثيقية. كما سنسعى إلى المزاوجة بين الجانبين النظري والتطبيقي في مساءلتنا الشهادة الشفوية، وذلك من خلال ثلاثة أسئلة مركزية تختزل الإشكال العام المطروح:

- ما هي القيمة المعرفية المضافة التي تقدمها الشهادة الشفوية لإحداث مسارات جديدة في الكتابة التاريخية؟

- ما هي الكمائن التي تحملها الشهادة الشفوية والثقوب التي يمكن أن تتسرّب منها الاختراقات السلبية، فتؤثر في صدقيتها باعتبارها قرينة من القرائن التي يستند إليها المؤرخ؟

- كيف نجعل الشهادة الشفوية نصًا «تحت المراقبة» من خلال آلية من الضوابط المنهجية التي يتبنّاها المؤرخ ليرقى بها إلى مستوى النص المحقّق والموثوق بصحته، قبل الانتقال بها من المستوى الشفوي إلى الحيّز التدويني؟

سنسعى إلى الإجابة قدر المستطاع عن هذه الأسئلة انطلاقًا من النصوص المُتاحة، وفي مقدمها الشهادات الشفوية التي ألقاها في جلسات الإنصاف والمصالحة ضحايا المرحلة التاريخية القريبة، والمعروفة في المغرب بسنوات الجمر والرصاص، أي المرحلة القاتمة التي خيّمت على المغرب بين عامي 1962 و1999. وسجّلت تلك الشهادات ضمن أقراص ممغنطة موزّعة عبر جلسات عدة تُتيح قراءة تجمع بين النص الشفوي والصورة والمعنى. وسنركز

في منهجية التعامل مع تلك التسجيلات على الإنصات لأقوال الشهود أولًا، ثم تحليلها وملاحظة مدى تماسكها وتلاؤمها مع وقائع الحوادث ومتابعة الإضافات الجديدة التي تغني الحدث. كما سنركز أيضًا على الصورة التي تثري تعبيرات الشهود من خلال الإيحاءات والحركات والمشاعر النفسية التي تفصح عن جانب من المسكوت عنه في شهاداتهم.

أولًا: مواطن القوة في الشهادات الشفوية في جلسات الإنصاف والمصالحة إضافة نصوص تاريخية جديدة

1- ميزات الشهادات الشفوية: مدخل إلى فهم مواطن القوة في شهادات جلسات الإنصاف والمصالحة

تحمل الشهادات الشفوية قيمةً مضافة تفوق أحيانًا أهمية المتن المكتوب، فإذا كان هذا الأخير يفتقر أحيانًا إلى التناسق ويعاني فجوات وبياضات تجعل الحوادث التاريخية مبتورة ومتشظّية، تقدم الشهادة الشفوية تلك الحوادث في الأغلب الأعمّ ضمن سياق دلالي موحد يتّسم بالعفوية ويميل إلى الوصف الشمولي، ما يساهم في إدراك عام لماضي صاحب الشهادة وحاضره[2]، وإن كانت نصوص بعض الشهادات الشفوية التي سنوظّفها في الجانب التطبيقي لم تصل إلى هذا المستوى بسبب قصر الحيز الزماني المخصص لأصحابها، كما سنثبت في ما بعد.

تكمن الميزة الثانية في أن الشهادة الشفوية ليست مجرد سرد للوقائع والحوادث بطريقة سردية جافة، بل هي عبارة عن صورة متفاعلة تتخللها حركة الحاكي وتعبيراته، كما ترافقها المشاعر السيكولوجية التي تعكسها الآهات والدموع والأشكال التعبيرية الرمزية ولغة العيون... وغيرها من أشكال التواصل التي تتيح للمؤرخ مساحات إضافية للقراءة والتأويل واستخراج الحقائق وإتمام الاستنتاجات والمقارنة مع التاريخ المكتوب، ما يوفّر رصيدًا إضافيًا مهمًا للمعرفة التاريخية.

---

(2) فتحي ليسير، تاريخ الزمن الراهن، عندما يطرق المؤرخ باب الحاضر، تاريخ (تونس: دار محمد علي الحامي للنشر؛ جامعة صفاقس - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012)، ص 129.

ثمة ميزة أخرى تجعل من الشهادة الشفوية قيمة مضافة أيضًا، تتجلّى في اتجاهها إلى قراءة التاريخ «من الأسفل»[3] (L'histoire venant d'en bas)، ونقصد به تاريخ المهمّشين ومن لا صوت لهم من الكادحين والمجهولين والبؤساء... وغيرهم من المنبوذين الذين طُمِس دورهم في المشهد اليومي للتاريخ المدوّن، مع التركيز على ضحايا الحروب أو ضحايا عنف الدولة والعنف الاجتماعي والمؤسساتي، ما يُعيد الاعتبار إلى تاريخ المنسيين ويسمح بولوج دوائر ومواقع اجتماعية غيّبتها الوثيقة المكتوبة[4]، وهذا ما قامت به مدرسة شيكاغو الأميركية التي أنجزت وظيفة مهمة لتاريخ السود في أميركا اعتمادًا على شهادات السود المسنين وأقوالهم وما اختزنته ذاكرتهم من حكايات متوارثة عن طريق المحكي الشفوي[5].

بالمثل، تقدم الشهادة الشفوية إضافات جديدة إلى المعرفة التاريخية من خلال اهتمامها باليومي وبمواقف الراوي وذاكرة المجتمع الذي ينتمي إليه، فهي نصوص منطوقة تصف المعيوش اليومي، وتغطّي تفاصيل الحياة الفردية والعائلية وأسلوب الإنتاج والتمثلات الذهنية والسلوك الاجتماعي والعلاقات بين الأفراد والمجتمع وعوالم الشغل والعالم المادي الذي يتحرك في إطاره الفاعلون الأساسيون، فضلًا عما تتيحه الذاكرة للمؤرخ من تجاذب بين الماضي والحاضر ومخيلة المستقبل[6].

لا سبيل لإنكار ما تتميز الشهادة الشفوية من قدرة على استكشاف الذات البشرية من دواخلها[7]، وتعبير عن الأحاسيس والمشاعر والمكبوتات النفسية

---

(3) Benoit Caritey, «L'Histoire venant d'en bas, ses atouts et ses pièges,» dans: [Ou en est l'histoire du temps present], *Bulletin de l'Institut d'Histoire contemporaine*, no. 5 (hors série) (1998), pp. 25-28.

(4) محمد حبيدة، **كتابة التاريخ: قراءات وتأويلات** (الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2013)، ص 43.

(5) حبيدة، ص 44. وانظر عن التجربتين الفرنسية والبريطانية في مجال التاريخ الشفوي (ص 44-45).

(6) وجيه كوثراني، **الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي** (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 26.

(7) عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ**، 2 ج (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992)، ج 1: الألفاظ والمذاهب، ص 108.

التي غالبًا ما يسقطها التاريخ المكتوب من حساباته[8]. كما أنها تجعل الشاهد يبوح بأسراره للمؤرخ ويُميط اللثام عمّا يسعى التاريخ المكتوب إلى مراقبته ومحاولة تعتيمه: فكثير من المعلومات التي يسردها الشاهد تدخل في ما يعتبره التاريخ المكتوب من التابوات المحرّمة، وهذا ما سنبيّنه في الجانب التطبيقي لضحايا سنوات الرصاص في المغرب.

غني عن القول أن ميزة الشهادة الشفوية تنبع من طراوتها وعدم تأثير الزمن الطويل في صوغها، فهي رواية لحظية أو قريبة من لحظة وقوع الحدث التاريخي الذي عايشه الراوي أو سمع ممن عايشه. فالمؤرخ يستطيع الاستفادة بطريقة مباشرة من الانطباع العام الذي خلّفه الحدث في نفسية الحاكي، ما يساهم في الارتقاء بالاستنتاجات العلمية التي يتوصل إليها المؤرخ ووضع الأصبع على حقيقة الأهداف التي كان يتوخّاها الراوي أو جمهور الناس الذين ساهموا معه في نحت الواقعة التاريخية[9]، وهي ميزة لا تتوافر في المتن المكتوب الذي قد يتعرض للتغيير وإعادة تركيب الصورة من طرف الكاتب أو المؤرخ أو ناسخ المتن.

2- الإضافات التاريخية في الشهادات الشفوية الواردة في جلسات الإنصاف والمصالحة في المغرب

تكمن الإضافات التاريخية التي تقدمها الشهادات الشفوية في هذه الدراسة التطبيقية الخاصة بالشهادات المقدمة في جلسات الإنصاف والمصالحة في خانات عدة نجملها في الآتي:

أ- إضافة وثائق جديدة غير متوافرة في التاريخ المكتوب

ثمة ملاحظة مركزية نحسب أنها تشكّل نقطة قوة في شهادة ضحايا سنوات الرصاص في المغرب، وتتمثل في أن بعض الشهود - حرصًا منهم على تعزيز صدقية شهاداتهم الشفوية - كانوا يدلون ببعض الوثائق الأخرى كالصور

---

(8) ليسير، ص 131.

(9) مسعود ضاهر، «التاريخ الأهلي والتاريخ الرسمي، دراسة في أهمية المصدر الشفوي،» مجلة الفكر العربي، السنة 4، العدد 27 (أيار/ مايو - حزيران/ يونيو 1982)، ص 18.

الفوتوغرافية المرافقة للحدث، قرينة على صدق روايتهم[10]، أو يعرضون أمام الحاضرين في جلسات الاستماع رسائل ومستندات قضائية مكتوبة لإثبات صحة الاختفاء القسري، وتقديمها حجة دامغة على براءة الضحية[11].

بقدر ما تصبّ هذه الوثائق في تدعيم الشهادة الشفوية وتماسكها، بقدر ما تعدّ إضافة جديدة ذات قيمة تاريخية أغفلها التاريخ المكتوب.

ب- ولوج الهامش والمهمّش في دائرة التاريخ

تكمن أهمية الشهادات الواردة في جلسات الإنصاف والمصالحة في المغرب في التحوّل الحاصل في الفاعلين الأساسيين في الوقائع التاريخية، بحيث يغيب فيها علّية القوم والشخصيات المشدودة إلى مراكز النفوذ، لتحلّ محلّها شخصيات كانت منسية ومهملة في الأرشيف التاريخي المكتوب، ويصبح صوتها مسموعًا بعد أن كان مبحوحًا. وبالرجوع إلى وقائع تلك الجلسات يتبيّن أن الذين أدلوا بشهاداتهم كانوا من شرائح المهمّشين في المجتمع المغربي، وهذا ما يؤكده الجدول (6-1) الآتي:

الجدول (6-1)

نموذج ممن أدلوا بشهادتهم من المهمشين

المُدلي بالشهادة الشفوية	مهنته	جلسة الاستماع
الحاج أطلس محمد بلحاج	عامل في محطة بنزين	جلسة مراكش
صالح الغالي	مدرس	جلسة مراكش
بوعزة بنشره	كاتب في إدارة	جلسة فكيك
محمد كرينة	طالب في الهندسة	جلسة مراكش
العربي لكميري	مقاوم	جلسة خنيفرة

يتبع

(10) هذا ما تؤكده شهادة محمد عمارة في أثناء حديثه عن مشاركة والده في جيش التحرير، حيث رفع صورة أمام المستمعين تؤكد ذلك، جلسة فكيك.

(11) شهادة السيد عبد الرحيم نيابة عن والده بلقاسم وزان، جلسة فكيك.

تابع

محمد قادي	مناضل في نقابة	جلسة فكيك
وداد البواب	طالبة في كلية العلوم	جلسة مراكش
عبد الرحمن شجار	حارس في مدرسة	جلسة مراكش

إذا كانت شهادات جلسات الإنصاف والمصالحة قد جعلت المهمّشين في منطقة الضوء، سمحت أيضًا بسماع صوت المرأة التي ظلت نسيًا منسيًا في التاريخ المكتوب. ومن خلال العيّنات التي اعتمدناها في الورقة أمكن سماع أصوات نساء مغربيات حكين عن معاناتهن وما تعرّضن له من قمع وبطش في فترة الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين[12].

ج- استعمال اللغات المهمّشة في الشهادات الشفوية

على العكس من التاريخ المكتوب الذي تتسيّد فيه اللغة العربية الفصحى أو ما يعرف باللغة العالمة، استعملت روايات الشهود المغاربة لغات غير مألوفة في الكتابة التاريخية. فإذا كانت بعض الشهادات الشفوية قد قُدّمت باللغة العربية بعد إعدادها من طرف الشاهد، فإن شهادات أخرى مرتجلة وعفوية استعملت العامية أو ما يعرف بالدارجة المغربية[13]، بينما أُلقِيَت شهادات أخرى باللغة الأمازيغية التي لم تألفها الكتابة التاريخية المغربية[14].

د- الكشف عن لائحة أسماء المعتقلين ومجموعات المقاومة وحقائق أخرى مطموسة

اعتمادًا على جلسة الاستماع التي عقدت في الرباط في 21 كانون الأول/ ديسمبر 2004 أمكن الوقوف على أسماء مجموعة من المناضلين الذين تعرضوا للقمع والبطش من أمثال مولاي الشافعي والحسن الروداني ومحمد بركاتو

(12) من بين الأصوات النسائية التي أدلت بشهاداتها في جلسات الإنصاف والمصالحة وداد البواب وفاطمة الزهيري وفاطمة مزيان ومليكة الصنهاجي ومي فاطمة... وغيرهن.

(13) مثل شهادة أحمد بويقبة في جلسة خنيفرة وشهادة رشيد المازوني وشهادة مي فاطمة في جلسة الرباط.

(14) مثل شهادتي فاطمة الزهيري وفاطمة أمزيان، جلسة خنيفرة.

والحسين البزيوي ومحمد بن حمو ... وغيرهم. كما أمكن التعرف إلى أسماء بعض من حكم عليهم بالإعدام، فضلًا عما تكشّف من أسماء مجموعات المقاومة التي أُسست إبان المرحلة الاستعمارية واستمرت في حقبة الاستقلال بعد أن تبيّن لها أن الاستقلال الذي حازه المغرب لم يكن سوى استقلال صوري. ومن بين المجموعات التي كشفت عنها الشهادات الشفوية «مجموعة الغول» التي حُكم بالإعدام على بعض أعضائها، ومجموعة «بنحمو المفاخري» التي حكم أيضًا على بعض أعضائها بالعقوبة نفسها، فضلًا عن «مجموعة شيخ العرب» و«مجموعة أمزميز»[15]، مع العلم أن هذه المجموعات ظلت مغيّبة في أقلام المؤرخين.

من المُعطيات التي طُمِسَت وأعادتها شهادات جلسات الإنصاف والمصالحة إلى الواجهة، أسماء أماكن الاعتقال مثل معتقل بوعجاب ومعتقل عوينة ومعتقل تزمامرت ودار بريشة وسجن بوغبيلة وسجن مولاي علي الشريف ... وغيرها[16]. كما مكّنت شهادة رشيد المانوزي - أول مرة - من سرد حدث اعتقال الضابط إبراهيم المانوزي مباشرةً بعد الانقلاب العسكري ضد الملك الحسن الثاني في عام 1971[17].

هـ- إضافة تواريخ جديدة أهملها التاريخ المكتوب

على الرغم مما يشوب بعض الشهادات الشفوية التي ألقيت في جلسات الإنصاف والمصالحة من عيب الانفلات الزمني، أضاف بعضُها مادةً جديدة تتسم بالدقة والضبط، متجاوزًا الحواجز التي كان يضعها التاريخ المكتوب لحجبها. ومن هذه الشهادات ما وصلت دقتها إلى مستوى تحديد الوقت الذي وقع فيه الحدث التاريخي[18]، وهذا جدول يبيّن اهتمام الشهادة الشفوية بإضافة تواريخ جديدة ودقيقة:

---

(15) شهادة أحمد بنمنصور، جلسة الرباط.

(16) شهادة الغالي بارا، جلسة الرباط.

(17) شهادة رشيد المانوزي، جلسة الرباط.

(18) أورد رشيد المانوزي في شهادته أنه اعتقل في عام 1970 وهو في التاسعة عشرة، وذلك في يوم امتحان البكالوريا، في الساعة السابعة صباحًا، جلسة الرباط.

الجدول (6-2)

شهادات حددت تاريخ الحدث التاريخي

صاحب الشهادة	ظرفية الحدث	تاريخ الحدث	مكانه	جلسة الاستماع
مليكة الصنهاجي	اعتقال والدها	2 نيسان/ أبريل 1973	مقر عمله	جلسة فكيك
محمد بودردارة	اختطاف	20 أيلول/ سبتمبر 1973	-	« »
محمد عمارة	اعتقال	22 آب/ أغسطس 1974	فكيك	« »
عبد الرحيم نيابة عن والده السيد بلقاسم الوزان	اعتقال واختطاف	17 نيسان/ أبريل 1973 20 أبريل 1973	مقر عمله بعين الحلوف	« »
« »	صدور حكم المحكمة	30 آب/ أغسطس 1973	-	« »
محمد قادي	اعتقال	27 آذار/ مارس1973		« »
« »	تنظيم إضراب	11 كانون الأول/ ديسمبر 1974	الدار البيضاء	
عبد الرحمن شجار	دخول المغرب خلسة قادمًا من سورية	12 كانون الأول/ ديسمبر 1969	-	جلسة مراكش
أحمد بن منصور	اعتقال	13 آذار/ مارس 1970	-	جلسة الرباط
الغالي بارا	البقاء رهن الاعتقال	من 27 شباط/ فبراير 1976 إلى 27 تشرين الأول/ أكتوبر 1981	أكدز	« »

يتبيّن لفاحص الجدول (6-2) أن الشاهد يتيح للمؤرخ الاستفادة بمادة تاريخية دقيقة عن حوادث تاريخية أهملها التاريخ المكتوب. ومن خلال تتبع نصوص الشهادات الشفوية، نلاحظ تماسكًا في تحديدات زمنها التاريخي، إذ لا

يبدو أي اضطراب في تاريخ حدوث الواقعة، باستثناء شهادة واحدة سنعرضها عند دراسة مواطن الضعف في الرواية الشفوية.

و- نصوص جديدة عن ظروف الاعتقالات والاختطافات

تسمح الشهادات الشفوية الواردة في جلسات الإنصاف والمصالحة بإماطة اللثام أيضًا عن أحوال الاعتقالات والاختطافات التي شهدتها المرحلة التاريخية المعروفة بسنوات الرصاص. وتجمع تلك الشهادات على أن الاعتقال كان يجري في وضح النهار بواسطة سيارات يستخدمها رجال استخبارات السلطة الذين كانوا يجبرون المعتقل على الركوب معهم، ثم اقتياده إلى مراكز الشرطة[19]، أو إلى مكان مجهول حيث تنقطع أخباره لمدة قد تصل إلى خمسة أعوام، كما تثبت ذلك شهادة محمد الزايدي التي يقول فيها: «انقطعت الأخبار عن والدي لمدة خمس سنوات إلى أن أخبرنا في رسالة بأنه في سجن لعلو (في الرباط)، وأنه اختطف من الجزائر نحو المغرب»[20].

في المنحى نفسه، يسترجع أحد الشهود ذاكرته بمرارة، وهو يحكي ظروف اعتقاله: «اعترضتني سيارة لأناس مجهولي الهوية، اثنان منهم قبضوا عليّ وأدخلوني في السيارة، عصّبوا أعيني وأخذوني لمكان مجهول لكي ألتحق بأبي وإخوتي وعشرات من أفراد العائلة المختطفين من قبل»[21].

ثمة من المختطفين من لم يعرف أي أثر لمكان اختطافه، فاستمر البحث عنه من ذويه من دون جدوى، كما تثبت ذلك إحدى الشهادات[22]. في حين تؤكد شهادة أخرى قساوة ظروف الاختطاف كما جاء على لسان أحد الشهود: «ما بين الاختطاف وتاريخ إيداعي السجن قضيت أربعة شهور واثنين وعشرين يومًا بالعصابة والقيود»[23]. وتذهب شهادة شفوية أخرى إلى تأكيد الظروف

---

(19) شهادة محمد قادي، جلسة فكيك.

(20) شهادة محمد الزايدي، جلسة فكيك.

(21) شهادة رشيد المانوزي، جلسة الرباط.

(22) شهادة عبد الرحيم نيابةً عن والده بلقاسم الوزان، جلسة فكيك.

(23) شهادة محمد بودردارة، جلسة فكيك.

الغامضة التي يجري فيها الخطف أحيانًا، وهذا ما تُفصح عنه زوجة أحد المختطفين التي تحكي عن زوجها الذي خرج إلى العمل ولم يظهر له أثر بعد ذلك، موضحة في شهادتها أنه في الوقت الذي كانت الأسرة تنتظر عودة الأب، اصطفت قوات عسكرية تحت «كدية» توجد إلى جانب المنزل، ونصبوا السلالم واقتحموه، ومزّقوا الأفرشة بالمزبرة[24].

من جهته، يصف أحد الشهود الطريقة غير الإنسانية التي اعتقل بها: «هوجم بيتي وحطّم كل ما فيه، مُزّقت الكتب وفُتّش البيت غرفة غرفة، ولم ينج حتى المرحاض». ويواصل في وصفه ظروف الاعتقال الطريقة التي اعتقل بها أعضاء ينتمون إلى منظمة ثورية أخرى: «جيء بهم كالخرفان من دمنات إلى الرباط ثم إلى معتقل المقري»[25].

تكشف شهادة شفوية أخرى أن آلية الاعتقال لم تستثن حتى الأطفال والنساء والشيوخ كما وقع في مدينة خنيفرة في أعقاب انتفاضة 1973، حيث صارت المدينة مكتظةً بالعسكر ورجال الاستخبارات، وجرت اعتقالات عشوائية من دون تمييز[26]. وهذا نفسه ما وقع أيضًا في مدينة الناظور بعد حوادث 1981، حيث رُوّع الأطفال والمراهقون بالدبابات التي كانت تقتحم الدروب، وكان الجنود يطلقون عليهم الرصاص الحيّ ويقتحمون المنازل[27].

أما التهم التي كانت مدعاة للاعتقال بحسب هذه الشهادات فتمحورت على العموم حول تهمة الانتماء إلى منظمة ثورية، أو السعي إلى قلب نظام الحكم[28]، أو نشر مقالات رأت السلطة أنها تمسّ بالأمن العام كما تعكس ذلك التهمة التي وجّهت ضد قياديين من الحزب الشيوعي المغربي[29].

---

(24) شهادة فاطمة سعد الدين، جلسة فكيك.
(25) شهادة أحمد بنمنصور، جلسة الرباط.
(26) شهادة سهيل إدريس، جلسة خنيفرة.
(27) شهادة عبد الحق بنعبد الله، جلسة فكيك.
(28) شهادة خديجة المالكي، جلسة فكيك.
(29) شهادة الحاج أطلس، جلسة مراكش.

في معظم الحالات، وُسّعت دائرة الاعتقال لتشمل إخوة وأقارب وأصدقاء المعتقل. وحسبنا ما أورده الشاهد محمد عمارة في شهادته، حين صرّح أنه لم يكن يعلم بانتفاضة 1973، واعتقل بسبب أخيه[30]. أما السيدة خديجة المالكي فرجعت بذاكرتها إلى عام 1957 لتستحضر بمرارة ذكرى اعتقال أسرة برمّتها: «عذبوا أمي وإخوتي واختطفوا أبي»[31].

في المنحى نفسه، روت أم أحد المعتقلين كيف أن ابنتها اعتقلت وهي طفلة لا يربو عمرها على اثني عشر عامًا بعد إلقاء القبض على أبيها. وفي السياق ذاته، تخبرنا شهادة شفوية أخرى عن كيفية القبض على أحد المتهمين، وما تبع ذلك من اعتقالات شملت إخوانه وأخواته، وكيف نتفت لحية والده الذي كان قد بلغ من الكبر عتيًا، ثم تسرد الطريقة التي شُرّد بها والده[32]. ولم تنج عائلة رشيد المانوزي أيضًا من الملاحقة والاعتقال في عام 1975 نكاية بالمتهم، حتى إنه «تمّ اعتقال كل من يحمل اسم المانوزي» بحسب شهادته[33].

يستشف من شهادة السيد الغالي بارا أن والده توفي في السجن، ولوحق أفراد عائلته، فاعتقل 22 فردًا منهم، لقي سبعة منهم حتفهم من بينهم طفل رضيع، مع أن هذه العائلة لا ذنب لها كما يؤكد صاحب الشهادة[34]. ولعلّ هذه الوضعية الظالمة التي تعرضت لها عائلات المتهمين من دون أن يكون لها يد في الحوادث، ما جعل أحد الشهود يقدّم شهادةً معبّرة يقول فيها: «أي جرم ارتكبته الزوجة والأبناء والإخوة والعمّات والجدّة حتى يُساقون كرهائن إلى المعتقل بثكنة القوات المساعدة بالحسيمة؟»[35].

---

(30) شهادة محمد عمارة وخديجة المالكي، جلسة فكيك.
(31) شهادة أم الشهيد محمد كرينة، جلسة مراكش.
(32) شهادة أحمد بويقة والعربي لكميري، جلسة خنيفرة.
(33) شهادة رشيد المانوزي، جلسة الرباط.
(34) شهادة الغالي بارا، جلسة الرباط.
(35) شهادة جمال أمزيان، جلسة الرباط.

ز- فضح الافتراءات وملابسات المحاكمات وتصحيح الوقائع

من بين الوظائف الجوهرية التي تقوم بها الشهادات الشفوية الواردة في جلسات الإنصاف والمصالحة، وظيفة فضح الأكاذيب والتضليل الإعلامي الرسمي وتصحيح الوقائع. فبالاستناد إلى بعض الشهادات تتبيّن أكاذيب المحاكمات الصورية والتهم الملفقة التي ألصقت بالضحايا، خصوصًا تهمة «قلب نظام الحكم» التي كانت تهمة الجميع. وتتأكد تفاهة هذه التهمة من خلال تعليق أحد المتهمين، وكان آنذاك شابًا في مقتبل العمر، بقول لا يخلو من التندر والسخرية: «كيف لشخص يبلغ 18 سنة أن يقلب نظامًا[36]؟!» ولم يفت هذا المعتقل الشاب أن يفضح عدم نزاهة القضاء وتحيّز قاضي المحكمة المكشوف من خلال الحوار الذي دار بينهما في أثناء جلسة المحاكمة[37]. وتبوح شهادة شفوية أخرى بمعطى جديد عن منع أهالي المعتقلين حضورَ جلسات المحكمة على الرغم مما قاموا به من اتصالات بالمسؤولين، غير أن محاولتهم ظلت صيحة من دون غد، بل إن الشهادة ذاتها تكشف أن الفتيات من أهالي المعتقلين ممن كنّ يرغبن في حضور جلسات المحكمة كنّ يتعرضن للإهانة والصفع[38]. ولم تخل شهادات شفوية أخرى من فضح الخروقات القانونية الخاصة بنظام السجون[39].

في الاتجاه عينه، تؤدي الشهادات الشفوية أيضًا وظيفة تصحيح ما كان متواترًا في وسائل الإعلام أو ما هو مسجل في الوثائق السريّة في مراكز الشرطة ورُدهات المحاكم المغربية. فالمعتقلون الذين لطّخت وسائل الإعلام سمعتهم وأظهرتهم مجرمين، يفصحون في شهاداتهم عن هويتهم الحقيقية التي تبرز أنهم مقاومون شرفاء وثوار أحرار، ثاروا ضد الاستعمار والاستبداد والمهانة والتخلّف والجهل؛ وفي هذا الصدد يقول أحد الشهود مفسّرًا العوامل التي أدّت إلى انتفاضة 1973: «لا مشاريع اقتصادية أو تنموية، الجهل لا يزال يسود مع الأسف، هذه العوامل

---

(36) شهادة رشيد المانوزي، جلسة مدينة الرباط.

(37) شهادة رشيد المانوزي، جلسة مدينة الرباط.

(38) شهادة مي فاطمة، جلسة مدينة الرباط.

(39) شهادة وداد البواب، جلسة مراكش.

كانت تربة خصبة لأحداث سنة 1973»[40]. وتنهض شهادة أخرى حجة على أن سبب الاعتقال لم يكن لارتكاب المتهم الجرائمَ المنسوبة إليه باطلًا، بل بسبب مناهضته الاستبداد، وهذا ما يتأكد من خلال ما جاء على لسان صاحب الشهادة من أن ذنبه الوحيد الذي أدى إلى اعتقاله يكمن في أنه: «قال: لا للظلم، لا للاستقلال الجزئي، قال علانيةً: نعم للاستقلال التام، لمؤسسات منتخبة، لمغرب حرّ»[41].

ح- الحوارات بوصفها مادةً تاريخية في الشهادة الشفوية

تتضمن بعض شهادات جلسات الاستماع للضحايا نصوصًا جديدة تحوي حوارات جرت في معظمها بين المسؤولين عن مراكز الاعتقال والمعتقلين السياسيين، أو بين المعتقلين أنفسهم، وهي حوارات غاية في الأهمية، تكشف عن مجموعة من الحقائق، وتبيّن كيف انتزع التوقيع من الضحايا تحت التهديد والإكراه والضغط[42]. كما تبيّن أساليب الضغط الممارسة على المعتقل بغية إجباره على الكشف عن أسماء أعضاء المنظمة التي ينتمي إليها[43].

ط- الكشف عن أشكال التعذيب ومعاناة السجناء

يتيح الاستماع لشهادات المعتقلين الحصول على مادة تاريخية دسمة تتعلق بأشكال التعذيب الذي مورس ضدهم، والمعاناة والآلام التي كان لهم فيها حظ وافر.

أول ملاحظة تبرز في هذا الصدد تتجلّى في تماثل تصريحات الشهود عن طرائق التعذيب وأساليبه، حتى إن أحدهم وصل إلى استنتاج طريف يتمثل في أن القائمين بمهمة تعذيب السجناء «تخرجوا من نفس المدرسة»[44].

---

(40) شهادة سهيل إدريس، جلسة خنيفرة؛ العربي لكميري، جلسة خنيفرة، وجمال أمزيان، جلسة الرباط.

(41) شهادة جمال أمزيان، جلسة الرباط، وشهادة العربي لكميري، جلسة خنيفرة.

(42) شهادة إدريس سهيل، جلسة خنيفرة.

(43) شهادة صالح الغالي، جلسة مراكش، وشهادة أحمد بنمنصور، جلسة الرباط.

(44) شهادة أحمد بنمنصور، جلسة الرباط.

يمكن تكوين فكرة عن المشهد البشع لأماكن الاعتقال التي كان يقبع فيها المعتقلون من خلال شهاداتهم، وهذا ما يتبيّن من خلال وصف أحدهم للزنزانة التي وضع فيها بأنها عبارة عن مساحة ضيقة جدًا، يتزاحم على الجلوس فيها 15 شخصًا، منهم من لم يجد مكانًا للجلوس سوى في ثقب المرحاض[45]. ويصف معتقل آخر هول مركز الاعتقال بدرب مولاي علي الشريف في الدار البيضاء بأنه «كأن جهنّم فوق الأرض»، وكان بإشراف رجال تخلو قلوبهم من الرحمة، وتفتقر ضمائرهم إلى أبسط قواعد الإنسانية[46]، وهذا وصف يحمل شحنة دلالية عن واقع الآلام التي كان يرزح السجناء تحت وطأته.

أما مركز الاعتقال المعروف بالكوربيس في الدار البيضاء الذي كان يضم المناضلين المعتقلين في انتفاضة 1973، فهو بحسب شهادة أحد السجناء مستودع كان يستعمل لإصلاح الطائرات، قبل تحويله إلى مركز اعتقال حشر فيه جمّ غفير من المختطفين، قيّدت أيديهم وعصّبت عيونهم. وكانوا يفترشون الأرض الباردة في عز الشتاء، فضلًا عن الأوساخ والقاذورات التي تراكمت في جنباته، والروائح الكريهة التي تنبعث منها. ويستحضر صاحب الشهادة مشهد مجموعة من الشيوخ المعتقلين في هذا المركز، ممّن تجاوزوا السبعين عامًا، فيصفهم بالقول إن حركاتهم أصبحت هامدة بسبب كثرة التعذيب حتى صاروا عاجزين عن تطهير حشرات القمل التي تراكمت على أجسادهم وتعايشت معها[47].

تصف إحدى الشهادات الشفوية زنزانة السجن العسكري في القنيطرة بأنها «عبارة عن مرحاض بدون مبالغة ... مرآة متسخة، بالإضافة إلى خمس لترات من الماء في 24 ساعة»[48]. بينما كانت أوضاع زنزانات سجن بوغبيلة رهيبة،

---

(45) شهادة أحمد بنمنصور، جلسة الرباط.

(46) شهادة عبد الحق بنعبد الله، جلسة فكيك.

(47) شهادة محمد بودردارة، جلسة فكيك.

(48) شهادة أحمد بنمنصور، جلسة الرباط.

ضيقة ومظلمة ومنعزلة عن العالم الخارجي، وكان المعتقلون يجبرون على النوم على الأرض الباردة، ولا تعطى لهم سوى أغطية خفيفة[49].

أما في ما يخص طرائق التعذيب، فالفاحص لشهادات الضحايا يدرك أنها كانت قاسية ومتنوعة ومدروسة، وأنها كانت تتأسس على استراتيجية ترمي إلى إذلال المعتقل والنيل من عزيمته، وقتل رجولته ومعنوياته إذا لم يُقتل جسديًا.

في هذا الاتجاه تكشف شهادة السيدة خديجة المالكي أبشع صور التعذيب التي عانتها المرأة المغربية. وحسبنا أنها تعرضت للضرب والتنكيل والإيذاء بواسطة «الشيفون»، وهو عبارة عن خرقة كان المكلفون بالتعذيب يملأونها بالمياه الوسخة والقاذورات، ويعصرونها في فمها. ولم يقتصر الأمر عند هذا الحدّ، بل أمعن أحد ضباط الشرطة في إهانتها بتعذيبها بواسطة التبوّل في فمها. ولمّا لم ينل المحققون أي اعتراف، قاموا بربطها بكرسي وشرعوا في تقطيع شعرها، وتمزيق ملابسها، والدم ينزف من جسدها. ويستشف من خلال شهادتها أنها لم تستطع البوح بكل شيء في جلسة الاستماع، وهو ما يشي بأن ما خفي كان أعظم، وأن وسائل أخرى أكثر بشاعة وهمجية قد مورست ضدها[50].

ثمة حالة قذرة تكشف عنها إحدى الشهادات عن أشكال التعذيب، وهي إحراق شعر الرأس كما أفادت بذلك شهادة السيد محمد قادي الذي أوضح أنه في لحظة دخوله سجن مولاي علي الشريف في الدار البيضاء «وجد مجموعة مشوّطين»[51]، إشارة إلى إحراق شعر رؤوسهم وأجسادهم، وهذا ما تؤكده شهادة شفوية أخرى للسيد الحاج أطلس محمد بلحاج الذي استحضرت ذاكرته عبارة واجهه بها المسؤول عن التعذيب في دار المقري - إحدى مراكز الاعتقال الرهيبة في الرباط - حيث خاطبه مهددًا: «لقد أحرقنا شعر قادتك في أجسادهم»[52].

---

(49) شهادة وداد البواب، جلسة مراكش.

(50) شهادة خديجة المالكي، جلسة فكيك.

(51) شهادة محمد قادي، جلسة فكيك.

(52) شهادة الحاج أطلس محمد بلحاج، جلسة مراكش.

بالمثل كان الإحراق بالسجائر أحد أساليب التعذيب التي مورست ضد السجناء كما تشهد بذلك رواياتهم، فعلى الرغم من أن أم إحدى المعتقلات كانت حاملًا بجنين، لم يراع السجانون لها إلًّا ولا ذمة، فأمعنوا في إحراق جسدها بالسجائر[53]، وهو نفسه ما تعرض له سجناء آخرون أكدوا في شهاداتهم هذا الصنف من التعذيب[54].

أما الصعق الكهربائي والتعليق بالأيدي والأرجل والركل والرفس والصفع يمينًا وشمالًا والضرب في أنحاء الجسد كله بفوّهة المسدس أحيانًا[55]، فتلك من الأمور التي نجدها نغمة تتردد في الشهادات الشفوية كلها. ومورست هذه الأنواع من التعذيب على الرجال والنساء من دون تمييز، وكان أبشعها الصعق الكهربائي على العضو التناسلي للرجل[56].

من مشاهد التعذيب المؤلمة التي تكشف عنها الشهادات الشفوية أيضًا، قيام السجان بغطس رأس السجين في المياه العفنة[57]، ووضع العصابة على العينين لمدة زمنية طويلة وصلت في إحدى الحالات إلى ستة شهور، مع منع الكلام ليل نهار، والحيلولة دون الذهاب إلى المرحاض، حيث تكون للحارس سلطة قبول أو رفض طلب السجين قضاءَ حاجته[58]، فضلًا عن الحرمان من النوم[59].

تفنّن المسؤولون عن التعذيب في ابتكار أساليب جديدة تتميّز بالقسوة والبشاعة للحصول على الاعترافات من المعتقلين بالإكراه، وهذا ما تؤكده شهادة السيد سهيل إدريس التي أدلى بها في جلسة مدينة خنيفرة: «في يوم

(53) شهادة خديجة المالكي، جلسة فكيك.
(54) شهادة الغالي بارا، جلسة مراكش.
(55) شهادة خديجة المالكي، جلسة فكيك.
(56) وهو ما وقع للسيد محمد عمارة بحسب شهادته الشفوية في جلسة فكيك.
(57) شهادة أحمد بنمنصور، جلسة الرباط.
(58) شهادة وداد البواب، جلسة مراكش.
(59) شهادة رشيد المانوزي، جلسة الرباط.

الغد، أخذوني إلى مخفر الشرطة، كنت أُسأل عن المناشير التي كانت توزع تلك الليلة، مدّدوني على خشبة مغروسة على الأرض، وأحاطوني بالحبل ورأسي ممدود إلى الوراء، أحد المعذِّبين يضربني في رجلي، والآخر يصبّ في فمي ماء «جافيل» والملح، ويخنق أنفاسي حتى لا أستطيع التحرّك. عندما بلغت الموت كذبت وقلت أنا الذي وزعت المنشور، وطلبوا منّي قراءته فقرأته ... وفي يوم الغد شحنونا في شاحنة عسكرية معصومي الأيدي والأرجل كالخرفان إلى المعتقل السرّي بفاس ليبدأ الشوط الثاني من التعذيب، كان أقسى وأمرّ، الصعق الكهربائي لمدة شهرين، أحدهم يستنطقني فإذا به يضع على فمي كواية حمراء، قفزت على إثرها إلى السماء ثم نزلت إلى الأرض. كنا نقف إلى جانب الحائط من السابعة صباحًا إلى الثامنة مساء، نسمع صراخ الرجال الأشداء»[60].

بيد أن أبشع صور التعذيب التي مورست ضد الضحايا تتجلّى في الاغتصاب الجنسي، وهذا ما تبوح به بعض الشهادات التي استطاعت أن تقفز فوق الحواجز النفسية لتخرج ما كان يضطرم في الصدر من ألم. ولا غرو، حين قال أحد الشهود بجرأة نادرة أنه تعرّض للاعتداء الجنسي[61]. كما طال الاغتصاب الجنسي بعض أقرباء المعتقلين، وينهض دليلًا على ذلك ما ورد في إحدى الشهادات أن طفلة أمازيغية في التاسعة اعتقلت بسبب هروب والدها إلى الجزائر، فزجّ بها في ثكنة للقوات المساعدة، وهناك مورس عليها الجنس «من الأمام ومن الخلف» بحسب كلمات صاحب الشهادة، لتدخل في دوامة من المعاناة حتى بعد إطلاق سراحها[62]. أما المعتقلون الذين نجوا جسديًا من الاغتصاب الجنسي مباشرة فاعتُدي على أعراضهم معنويًا، إذ كانوا يُهددون بذلك في أثناء اعتقالهم[63]. في حين كانت النساء المعتقلات تعانين يوميًا

(60) شهادة إدريس سهيل، جلسة خنيفرة.

(61) شهادة رشيد المانوزي، جلسة الرباط، وشهادة شاري الحو، جلسة الرباط.

(62) شهادة سهيل إدريس، جلسة خنيفرة.

(63) شهادة عبد الحق بنعبد الله، جلسة فكيك.

من رعب شبح الاغتصاب الجنسي كما تعكس ذلك شهادة شفوية لإحدى المناضلات[64].

إلى جانب التعذيب الجسدي، تكشف مختلف الشهادات الشفوية أن المعتقلين تعرضوا لأبشع صور التعذيب النفسي أيضًا، مثل القذف والشتم واللعن والإهانات اللفظية الخادشة للحياء التي كان يمسي ويصبح عليها المعتقلون، مع ما تخلفه تلك الإهانات من وقع سيئ وجرح غائر في نفسيتهم، حتى إن أحد الشهود اعتبر أن «الإهانات اللفظية أقسى من العصا ومن الصعق الكهربائي»[65].

لا تكاد الشهادات الأخرى تخلو من بوح بالمعاملات السيئة باليد واللّسان[66]، من دون احتساب ما تعرضت له النساء السجينات من ألم نفسي وتعذيب معنوي بسبب عدم وجود حارسات نساء يرفعن عنهنّ الإحراج في طلب الحاجيات الخاصة بالمرأة، خصوصًا في بعض المناسبات مثل موعد العادة الشهرية وغيرها[67]، هذا فضلًا عمّا تعرض له السجناء من ألم نفسي عند سماع صراخ الأب أو الأخ أو العم من جراء التعذيب داخل الزنزانات ولمدد طويلة[68]. وبلغ التعذيب النفسي ذروته بحسب شهادة أم الشهيد محمد كرينة عندما حاولت السلطات المغربية منعها من حضور جنازة ابنها[69].

لم تقتصر الشهادات الشفوية على وصف أساليب التعذيب فحسب، بل امتدت مادتها المعرفية إلى الوقوف على النتائج الخطيرة المتمخضة عنها التي وصلت إلى حدّ الموت داخل السجن، أو وصول السجين تحت وطأة التعذيب إلى درجة الحمق والجنون، فضلًا عن أشكال أخرى نعرضها في الجدول (6-3):

---

(64) شهادة وداد البواب، جلسة مراكش.

(65) شهادة سهيل إدريس، جلسة خنيفرة.

(66) شهادة خديجة المالكي، جلسة فكيك.

(67) شهادة وداد البواب، جلسة مراكش.

(68) شهادة رشيد المانوزي، جلسة الرباط.

(69) شهادة أم الشهيد محمد كرينة، جلسة مراكش.

الجدول (6-3)

من نتائج التعذيب

نتائج عمليات التعذيب	المدلي بالشهادة	جلسة الاستماع
وفاة 28 معتقلًا في مركز الاعتقال في أكدر	أحمد بنمنصور + السيد الغالي بارا	جلسة الرباط
وفاة أب إحدى الشاهدات	مليكة الصنهاجي	جلسة فكيك
وفاة أب أحد الشهود	محمد الزايدي	جلسة فكيك
العجز عن الوقوف	محمد قادي	جلسة فكيك
شلل في الرجل	محمد عمارة	جلسة فكيك
شلل في اليدين	أحمد منصور	جلسة الرباط
هزالة الجسم والعظام إلى درجة تحول الجسد إلى هيكل عظمي	خديجة المالكي (في شهادتها عن والدها)	جلسة فكيك
وفاة جماعية	محمد بودردارة	جلسة فكيك
تعفن الأذنين والعينين بسبب غطس الرأس في الماء الوسخ	أحمد بنمنصور	جلسة الرباط
بلوغ درجة الحمق والجنون	محمد بودرداره ابن إحدى الشاهدات (مي فاطمة)	جلسة فكيك جلسة الرباط
تقيّؤ الدم	سهيل إدريس	جلسة خنيفرة
الإصابة بالعمى	مّي فاطمة	جلسة الرباط
تأكّل الجلد	سهيل إدريس	جلسة خنيفرة
الإجهاض	فاطمة سعد الدين	جلسة فكيك

على المنوال نفسه، تميط شهادات جلسات الإنصاف والمصالحة اللثام عن حرمان السجين من الاتصال بأهله وذويه. فاعتمادًا على ما ورد في شهادة أم سجين، يتبيّن أنها مُنِعت من زيارة ابنها المعتقل في سجن القنيطرة عامًا وثلاثة شهور عاشتها في محنة وحيرة وجهل بمصيره، قبل أن تعرف بعد انقضاء هذه المدة أنه زجّ به في هذا السجن. ويستفاد من شهادتها أيضًا معطيات أخرى نذكر منها:

- تعرّضها لمضايقات حراس السجن.

- منع حراس السجن إيصال بعض الأطعمة إلى السجين.

- منع الزوار الذين كانوا يفدون على السجن لزيارة المعتقلين بالمماطلات والتسويفات التي تستهدف زرع الملل واليأس في نفسياتهم حتى يثنوهم عن الاتصال بالسجناء.

- طول مدة الانتظار لزيارة المعتقلين حتى إن بعض المصابين بداء السكري كانوا يصلون إلى حدّ فقدان الوعي بسبب توتر أعصابهم وطول الانتظار الذي يلزمهم المبيت ليلًا في العراء[70].

أما النتائج الاجتماعية المتمخضة عن الاعتقالات فتفصح الشهادات الشفوية أن بعضها كان خطرًا على مستوى تفكك الأسرة، وآية ذلك أن إخوة أو آباء بعض الزوجات كانوا يتعرضون للاعتقال، ما كان يسبّب حرجًا لأزواجهن نظرًا إلى ملاحقة الشرطة لعائلات المعتقلين، وهذا ما أجبر بعض الأزواج على تطليق زوجاتهم تجنبًا لإلصاق التهم والمتابعة والاعتقال، الأمر الذي أدّى إلى تفكك عدد من الأسر المغربية[71].

في المنحى ذاته، تكشف الشهادات الشفوية في جلسات الإنصاف والمصالحة عن المعاناة النفسية والاجتماعية التي ألمّت بالمعتقلين بعد خروجهم من السجن، ويمكن اختزال تلك المعاناة في مشهدين أساسيين:

---

(70) شهادة مي فاطمة، جلسة الرباط.

(71) شهادة مي فاطمة، جلسة الرباط.

- مشهد السجين العاطل والعاجز عن إيجاد مورد للرزق، إذ إن المعتقلين الذين عانقوا الحرية، وجدوا أنفسهم فجأة أمام شبح البطالة والفقر والمرض، وأصبحوا عالة على ذويهم والمقربين منهم، خصوصًا بعد أن جرّدوا من ممتلكاتهم، وإحراق أوراق هوياتهم إمعانًا في البطش والتنكيل بهم، وتدمير نفسياتهم وقتلهم أحياء[72].

- مشهد الاغتراب الاجتماعي، إذ تنكّر المجتمع للسجناء بعد خروجهم من السجن، بل وصل الحدّ إلى نفور الناس منهم[73]، نظرًا إلى ما تثيره علاقة المعتقل السياسي مع أي شخص من شبهة تشكّل خطرًا عليه. ووفقًا لما تذكره إحدى الشهادات الشفوية، فإن اسم أحد الضحايا المنفيين (السيد أمزيان)، صار ممنوع التداول في إحدى قرى منطقة الريف، بل أصبح مجرد ذكره يعد جريمة يتابع من أجلها كل من تجرّأ على التلفظ به[74].

ثانيًا: الشهادة الشفوية: ثغرات ومواطن ضعف

1- أرضية نظرية

على الرغم من القيمة العلمية للشهادة الشفوية باعتبارها مكمّلة للنصّ المكتوب أو مصححة تحريفاته أو مالئة الفجوات التي تكتنفه، ثمة مجموعة من النقائص التي تخترقها وتشكّل مواطن ضعف تُنقِص صدقيتها.

يأتي في طليعة تلك النقائص انعدام المسافة الزمنية بين الحدث والنص المنطوق، أي المسافة الضرورية للمؤرخ لتقويم الحدث وتحليل نتائجه، فالشهادة الشفوية تجسّد تاريخًا لم ينته، ويفتقر إلى المسافة الزمنية التي هي شرط ضروري للمؤرخ كي تستقيم رؤيته الموضوعية، وينأى بجلده عن الأحكام المتسرّعة، ويعطي لدراسته قدرًا عاليًا من الرصانة والصدقية. كما أن عدم وجود

(72) شهادة الغالي بارا، جلسة الرباط، وشهادة العربي الكميري، جلسة خنيفرة.

(73) شهادة الغالي بارا، جلسة الرباط، وشهادة العربي الكميري، جلسة خنيفرة.

(74) شهادة جمال أمزيان، جلسة الرباط .

مسافة زمنية تفصل الشهادة الشفوية عن الواقعة التاريخية تحرم المؤرخ من احتمال العثور على مصادر جديدة لفهمها ودقّة معالجتها[75]. فإذا كان مؤرخ التاريخ القديم أو الوسيط يتعامل مع تاريخ استكملت معظم حلقاته، وانكشفت نصوصه ووثائقه، تقدّم الشهادات الشفوية لمؤرخ التاريخ الراهن وقائع فائرة وغير مكتملة الملامح، ما يجعله أقرب إلى الصحافي منه إلى المؤرخ[76].

اعترف فرانسوا بيداريدا بعمق الإشكالية ولخّصها في أن مؤرخ التاريخ الراهن الذي يعتمد على النصوص الشفوية المباشرة يفترض أن يقوم بتحليل سيرورة تاريخية من دون أن يكون ملمًّا بنتيجتها ومآلها، ومن ثم يتجلى الإشكال الذي يواجهه المؤرخ في أن «عليه البحث في سيرورة غير منتهية»، ما يعني أن الشهادة الشفوية لا تزال نصًّا تحت المراقبة، وتبقى قابعةً في خانة الزمن المنقوص (Le Temps inachevé)، ومنعزلة عن ما بعد الحدث، وتلك نقطة ضعف واضحة المعالم[77].

يضاف إلى ذلك ارتباط الشاهد في التاريخ الراهن بمجموعة من الإكراهات السياسية، إذ يخضع لسلطة الأوضاع السياسية المهيمنة، ما يضيّق عليه مساحة البوح بكل ما يرغب في التعبير عنه، ما يترك ثغرة في المادة التاريخية التي تنتجها الذاكرة، ويجعل حصيلتها في نهاية المطاف مادة سياسية أكثر منها مادة علمية أكاديمية.

من جهة أخرى، يميّز رواد التاريخ الراهن بين نمطين من الشهادات الشفوية الاستذكارية: **النمط الأول** ويمثله الشهود الكبار الذين كان لهم الأثر الأكبر في توجيه مجريات الحوادث، وهم في الأغلب الأعمّ من كبار المسؤولين والمتنفذين

---

(75) Jean Leduc, *Les Historiens et le temps: Conceptions, problématiques et écritures* Points. Histoire; 259 (Paris: Seuil, 1999), p. 60.

(76) ليسير، ص 67.

(77) François Bédarida, «Le Temps présent et l'historiographie contemporaine,» *Vingtième siècle Revue d'histoire*, vol. 69, no. 69 (Janvier - Mars 2001), p. 165 et

ليسير، ص 68. وقد عرض الباحث لردّ «بيداريدا» على هذه الفكرة بأن البناءات التاريخية مهما تبلغ من الإتقان والكمال، فإنها تظلّ بناءات وقتية (ص 73).

المسيطرين على المواقع السياسية، وهم الذين يمتلكون مفاتيح أسرار المعلومات وألغاز الحوادث التاريخية. بينما يجسّد النمط الثاني الشهود الصغار الذين ينتمون إلى عامة المجتمع، والذين لا يملكون سوى معلومات فردية هي أقرب إلى أمشاج ذكريات[78]، وهذا ينطبق على الشهادات الشفوية الواردة في جلسات الإنصاف والمصالحة، إذ ينتمي جلّ الشهود إلى الشرائح السفلى من المجتمع المغربي، كما أثبتنا ذلك، ما يجعل هذه الشهادات مجرد كأس نصفها فارغ.

من مواطن الضعف التي تعتري الشهادة الشفوية أيضًا أنها تعتمد على الذاكرة في المقام الأول، والذاكرة (Memoire) هي فعل إنتاج تمثلات الماضي بكيفية فردية أو جماعية بالغة التعقيد، لأنها تخضع لتعقيدات أنماط الذاكرة المتعددة، ومدى قربها أو بعدها عن الحدث[79]، وكلها عوامل تؤثر سلبًا في موضوعية الذات الساردة للشهادة.

بالمثل، تعاني الشهادة الشفوية اختلاط الفردي الذاتي بالجماعي، وتحمل شحنة من الذاتية والانطباعات والانفعالات لكونها تعرض مواقف الناس من الحوادث السياسية والقضايا الاجتماعية والسلوك العام، فتختلط بها المرجعيات الفردية والجماعية التي تتناقض أحيانًا[80]، فضلًا عن الاختلال الذي تعرفه آلية التذكّر وما يشوبها من آفة النسيان، فإلى أيّ مدى تنطبق مواطن الضعف التي أتينا على ذكرها على الشهادات الشفوية الواردة في جلسات الإنصاف والمصالحة؟

2- تحليل تطبيقي

للوقوف على نقط الضعف في الشهادات الشفوية المعتمدة في البحث، لا بد من تسطير لفيف من المعطيات ذات الصلة نعرض خطوطها العريضة كالآتي:

---

(78) انظر: ليسير، ص 84-85، و Daniel Voldman, «Définition et usage,» Cahier de l'IHTP no. 21: La Bouche de la vérité? La recherche historique et les sources orales <http://www.ihtp.cnrs.fr/spip.php%3Farticle230.html>.

(79) ليسير، ص 81.

(80) حبيدة، ص 47.

أ- ظرفية إنتاج الشهادة الشفوية في جلسات الإنصاف والمصالحة

لا ريب في أن جلسات الإنصاف والمصالحة انطلقت من ظرفية سياسية خاصة، اقتنعت فيها الدولة المغربية بضرورة الاعتراف الضمني بما ارتكبته في حقّ مواطنيها من انتهاكات حقوقية صارخة، وبضرورة ولوج مرحلة العدالة الانتقالية والتصالح بين الحاكم والمحكوم، وهذا ما تكشف عنه الكلمة الافتتاحية لجلسة الاستماع المنعقدة في الرباط، والتي تضمّنت تحديد أهداف الدولة في طيّ صفحة الماضي لبناء مغرب الحداثة والعدالة والقانون، وانخراط جميع قوى المجتمع فيها[81].

انعكست هذه المرجعية في حضور شخصيات حكومية نذكر منها وزير العدل ووالي المظالم، ومستشار الملك ورئيس مجلس النواب ورئيس مجلس المستشارين والمجلس الوطني لحقوق الإنسان، فضلًا عن ممثلي المنظمات الحقوقية الوطنية والدولية، وهي تركيبة نحسب أن الشهادات المقدمة في تلك الجلسة وغيرها تدثّرت بعباءتها السياسية، ما جعل منها شهادات سياسية أكثر منها شهادات مفيدة للحقل العلمي الأكاديمي، وهذا ما عبّر عنه أحد رؤساء الجلسات بالقول إن الاستماع إلى شهادات الضحايا «يشكّل لحظة تحمل من الدلالات ومن القدسية ما يستوجب أن تمرّ في منتهى ظروف الثبات واليقين والملكة»[82]، وهو تعبير يفهم من سياقه الدلالي أن مهندسي جلسات الإنصاف والمصالحة وضعوا سقفًا يجب احترامه، سقف يفرض عدم ذكر اسماء المسؤولين عن الانتهاكات، وهو مؤشر دال عمّا تختزنه الشهادات الشفوية في جلسات الإنصاف والمصالحة من مواطن الضعف: ففي الوقت الذي كان من المفترض الاستماع أيضًا إلى شهادات المسؤولين عن الانتهاكات الجسيمة لإلقاء أضواء على الحقائق، جرى إبعادهم من مجريات الشهادات، وهذا أمر بديهي إذا ربطنا بين الاسم الذي تحمله الهيئة المكلّفة بتنظيم جلسات الشهادات، «الإنصاف والمصالحة»، بدلًا من «المصارحة

---

(81) الكلمة الافتتاحية للمرحوم إدريس بنزكري في جلسة الاستماع في الرباط في 21 كانون الأول/ ديسمبر 2004.

(82) كلمة الأستاذ إبراهيم بوطالب في افتتاح جلسة الاستماع لشهادات الضحايا في جلسة فكيك.

والمصالحة»، علمًا أن المصارحة تشمل طرفي القضية لا طرفًا واحدًا، ما يجعلها شهادات مبتورة، تجسّد نقطة ضعف تضاف إلى مواطن الضعف الأخرى.

الجدير بالذكر أن جلسات الاستماع للشهود صاغت «نظامًا» خاصًا يحمل في طياته مواطن ضعف، حيث يقتضي «مراعاة التركيز الذهني والعناء الوجداني الذي يلقي بثقله على الشاهد». كما يقتضي مراعاة الدور «البيداغوجي» الذي يفرض النظام والاحترام والهدوء في أثناء إلقاء الشهادة، وتجنّب الحديث إلى الشهود أو أخذ صور لهم أو مساندتهم بالتصفيق والهتاف.

إذا كانت اللجنة التنظيمية تتوخى من وراء هذا التنظيم ضبط الجلسات وحسن سيرها وفرض الهدوء داخل القاعة لإنجاح الجلسة، يوحي ذلك إلى الشاهد بوجوب الالتزام بتطبيق ما اتفق عليه، لأن انفعال الجمهور الحاضر أو تصفيقه أو إظهار أي شكل من أشكال التعاطف مع الشاهد، قد يدفعه إلى تجاوز السقف الذي حدّد له.

فطن أحد الشهود إلى «القيود» التي وضعت أمام الشهود، فعقّب على الشرط البيداغوجي السالف الذكر بالقول: «حتى تكون لأي شهادة بعدها البيداغوجي، يجب أن لا تتعرض لأي شرط أو قيد، فالشخص يجب أن يحسّ بأنه حرّ في تعبيره دون إكراه، فالحرية هي شرط لاسترجاع الثقة المطلوبة»[83].

يستشف من حصيلة الشهادات الشفوية المقدمة في جلسات الاستماع أنه أحيل بين الشاهد وحقه في محاسبة المسؤولين عن الانتهاكات، بل رُتّبت الأمور على أن تقتصر على وصف الماضي وأهواله وغضّ الطرف عنهم والدفع إلى التسامح معهم[84]، والالتفاف حول الأهداف التي سطّرتها هيئة

(83) شهادة رشيد المانوزي، جلسة الرباط - شهادة سهيل إدريس، جلسة خنيفرة.

(84) هذا ما يفسر قول أحد الشهود (محمد عمارة): «لا داعي لذكر الأشخاص، عفا الله عمّا سلف»، جلسة فكيك - وهناك أيضًا شهادة عبد الحقّ بنعبد الله التي يقول فيها: «لا أحسّ بأيّ حقد أو ضغينة، إنما أرى أن الاعتذار سلوك حضاري والتعاون من أجل الكشف عن الحقيقة، لو اعتذرتم لأمي لعانقتكم، فإن قلب أمي كبير»، جلسة الاستماع في مدينة فكيك.

الإنصاف والمصالحة وترويض الشاهد على القبول بالكشف عن «حقيقة» الانتهاكات السابقة والتثبت منها والاستماع إلى تظلّمات الضحايا والكشف عن المقابر الجماعية وجبر الضرر وتأمين المصالحة وحقوق الإنسان، والتعويض الجماعي للضحايا، مقابل عدم الإشارة إلى مرتكبيها، وتبرير ذلك بأن هيئة الإنصاف والمصالحة ليست محكمة قضائية، وإن كان أحد الشهود قد حاول القفز على هذه القاعدة ذات الأهداف المحدّدة سلفًا، من دون أن يحدث أثرًا في مسار جلسات الشهادات، وحسبنا ما جاء في شهادته التي شكلّت - في نظرنا - زلة لسان جريئة ومقصودة: «هدفي هو معرفة الحقيقة، وأن لا تتكرّر المعاناة، ومع ذلك يجب مساءلة المجرمين الذين لم يطالبوا بالعفو لهذه الأمة»[85].

لا يساورنا الشكّ في أن التوجه الذي حددته هيئة الإنصاف والمصالحة - نيابة عن الدولة - نحت حدودًا سعت إلى تضييق مساحة الشهادات الشفوية. لذلك لم يكن الشهود الذين أدلوا بشهادتهم سوى أولئك الذين قبلوا شروط هيئة الإنصاف والمصالحة، وهي شروط يفترض أن يكون قد جرى التوافق في شأنها بين الدولة والمجتمع المدني، استعدادًا لتدشين مرحلة انتقالية. وتأسيسًا على ذلك لم يكن بإمكان أي «مخالف» لهذه الشروط أن يعتلي منصة الشهادة، وهذا ما يفهم من شهادة السيدة وداد البواب التي اضطرت إلى قبول الشروط عن مضض مقابل تقديم شهادتها، وهذا ما يعكسه قولها: «ترددت في تقديم هذه الشهادة، والسبب هو التضارب الذي تعرفه هذه الجلسات من الاستماع. صحيح أن الاتجاه العام للحقوقيين في العالم هو عدم الإفلات من العقاب، وهو ما جعلني أفكّر هل آتي أم لا. لكن نظرًا إلى الانتقال الذي يعرفه المغرب، فيجب الدفع به، لكن شريطة إبعاد المسؤولين عن الانتهاكات من المسؤولية ومن مصادر القرارات، ثم اعتذار الدولة عن الخروقات»[86].

---

(85) شهادة رشيد المانوزي، جلسة الرباط.

(86) شهادة وداد البواب، جلسة مراكش. هذا على الرغم من أن هيئة الإنصاف نصّت في وثيقتها المرجعية على أن الشاهد يُختار بحسب معايير محددة.

أما الشاهد جمال أمزيان فبلغ ذروة الإفصاح عن تضايقه من هامش الحرية المحدود المخصص للشهود حين قال في شهادته: «إنها اللحظة الحرجة والمحرجة، القلقة والمقلقة ... حتى أقف أمامكم اليوم، كان عليّ أن أتجاوز عوائق عدة، منها ما هو نفسي وجداني، ومنها ما له علاقة بمدى أهمية الشهادة كأرضية تنطلق منها أعمال المهتمين من مؤرخين وساسة وحقوقيين ...»، وكأنه أدرك خطورة الشهادة بالنسبة إلى المؤرخ وما سيوجه إليها من سهام النقد، بل أفصح عن شعوره بالحرج وهو يقدم شهادته في ظل الشروط المسطّرة من خلال قوله: «كيف سيكون وقع هذه الشهادة العلانية على أسرتي وأبنائي وأبناء الريف وأسر الريف؟ وهل سيرضى عني والدي في العالم الآخر؟»[87].

يشكّل إيراد الشهادات الشفوية في ظل هذه الشروط المقيّدة لحرية اللسان نقطة ضعف موجعة لشهادات الشفوية الواردة جلسات الإنصاف والمصالحة.

ب- الوظيفة الرقابية والتوجيهية لهيئة الإنصاف والمصالحة وانعكاساتها على الشهادات الشفوية

من خلال تأمل الشهادات الشفوية التي هي موضوع هذه الورقة، يبدو أن هيئة الإنصاف والمصالحة أدّت دورًا في توجيه مساراتها مدفوعة بمصالح وطنية راهنة، ما جعلها تتعامل مع الشاهد كمجرد رأسمال ذاكراتي (Capital Memorial)[88] يكشف عن خبايا حقبة قاسية من تاريخ المغرب الراهن، من دون إمكان الانفلات من مراقبة كل ما من شأنه أن يضرّ بمبدأ المصالحة التي تصبو إليها باتفاق مع الدولة المغربية، ومن ثمّ منحت لنفسها سلطة «التدخّل» من وراء الستار لتليين ذاكرة الشهود وجعلها مجرّد آلية للتنفيس عن كبت داخلي وصمت استمرّا أعوامًا عدة، و«احتجاج» صوري ضد طرف وهمي أو حصرها في مجرد ذاكرة اختارت التسامح مع الماضي والمساهمة في طيّ صفحته نهائيًا، مقابل السعي إلى تدشين زمن مستقبلي تتحول الشهادات فيه

(87) شهادة جمال أمزيان، جلسة الرباط.

(88) ليسير، ص 86.

إلى مجرّد تنبيهات تدين انتهاكات الماضي، وعظات تسعى إلى عدم تكراره، مع محاولة تلميع المرحلة المستقبلية. والحاصل أن الشهادات الشفوية الواردة في جلسات الإنصاف والمصالحة تصبح فاقدة جزءًا من قيمتها التاريخية، إذ إنها تتجمّل بمساحيق المستقبل الواعد أكثر مما تنهل من وقائع الماضي كما حدثت فعليًا[89].

تأسيسًا على هذا المعطى، فإن هيئة الإنصاف والمصالحة تكون طرفًا شريكًا في إنتاج الشهادة الشفوية مع الشاهد الذي «يتنازل» لفائدة الهيئة عن حقه في البوح بالحقائق كلها، على الرغم من تأكيد رئيس الهيئة أن حرية التعبير مُنحت للضحايا للإدلاء بكل ما يجول في ضمائرهم باستثناء شرط واحد، هو عدم ذكر أسماء جلادي الضحايا[90].

بيد أن متابعة دقيقة لشهادات الضحايا تكشف أنهم «تنازلوا» عن الصدع ببعض الحقائق، واقتصروا على تمرير «رسائل قصيرة» تندرج في استراتيجية تسعى إلى إعادة تركيب الماضي وفق متطلّبات الحاضر بكل ثقله السياسي. ما يجعل ذاتية هيئة الإنصاف والمصالحة متداخلة مع ذات الشاهد بهدف ترويضه وتوجيهه نحو الاكتفاء بتصريحات تعضد توجهها نحو المصالحة. كما أن الشاهد كان يستحضر معطيات الحاضر، ويتجنّب ما يسيء إلى هذه الوجهة «الآمنة» على الرغم من شعوره بوخز الثغرات التي بقيت عالقة في شهادته[91]، لتصبح المادة الوثائقية الشفوية التي قدمها بمنزلة إنتاج منطوق ساهم في بنائه بالاشتراك مع هيئة الإنصاف والمصالحة، وتحت تأثير الذهنيات والأنساق

(89) هذا ما يؤكده بوعزّة بنشيرة الذي ذكر في شهادته أن الهدف منها هو إطلاع الشعب المغربي عن بعض ما خفي عنه، وأن الهدف البعيد يكمن في عدم محنة الأجيال القادمة. كما أن الشاهدة مليكة الصنهاجي عبّرت عن ذلك بالقول: «ليس الهدف الانتقام أو المحاسبة، بل تخطّي الماضي الذي رسم فينا المعاناة»، جلسة فكيك.

(90) انظر موقع هيئة الإنصاف والمصالحة، <http://www.ier.ma/article.php3?id_article=567>.

(91) هذا ما يفسر قول جمال أمّزيان في شهادته في جلسة الرباط: «وسأقتصر على مشاهد ما بعد 1958. أما السابقة لها والتي قادت والدنا إلى السجن وساهمت في وفاة إحدى أخواتي، فلندعها للتاريخ ولظروف أخرى».

الفكرية والتشابكات السياسية المهيمنة التي شكلت مصفاة دقيقة لحظة الإدلاء بالشهادات، ما يشكّل أيضًا موطن ضعف في الشهادة الشفوية التي لم يكن مذاقها خاليًا من طعم المصالحة.

ج- الانفعالات النفسية في أثناء أداء الشهادات الشفوية

تعترض سبيل دارس الشهادات الشفوية أيضًا إشكالية تلقي النص تحت سلطة تأثير المعاناة النفسية لذات السارد، فمن خلال الاستماع إلى الشهادات الشفوية الواردة في جلسات الإنصاف والمصالحة، يتأكد أن بعض الشهود كان مستسلمًا لعواطفه، حيث هيمنت على ذاكرته إكراهات جحيم الماضي القريب، يقول أحدهم في شهادته: «إن تلك الأحداث - يقصد سنوات الجمر والرصاص - لا يمكن إغفال أثرها ومفعولها عند تحليل أي حدث أو تقويم الحدث»[92]. لذلك لا غرابة أن تغلب على بعض الشهود نبرة الانفعال[93] وتستبدّ العواطف ببعضهم الآخر إلى حدّ سرد الشهادة مصحوبةً بالبكاء والآهات، وهي الحالة التي تمثلها السيدة خديجة المالكي التي ظلت العبرات والآهات تخنقها طوال سرد شهادتها نتيجة المعاناة القاسية التي عاشتها تحت طائلة القمع في طفولتها وفي أيام شبابها التي قضتها في غياهب السجون[94].

لم يخرج عن هذا السياق حتى الشهود الرجال، إذ إن شهادة أحدهم كانت تتوقف وتنقطع لبعض اللحظات بسبب الشعور بآلام الذكريات المرعبة، بل خانته الدموع أيضًا وهو يسرد حادثة السير التي تعرضت لها ابنة له توفيت من دون معرفة سرّ اختفاء والدها[95].

كما لا نعدم شهادات أخرى استسلم أصحابها لمشاهد الماضي الأسود الذي نحت في ذاكرتهم أخاديد عميقة جعلت آلامهم ودموعهم تسبق

---

(92) شهادة أحمد بن منصور، جلسة الرباط.

(93) نذكر من بين هؤلاء الشهود أم الشهيد محمد كرينة التي أدلت بشهادتها وهي في قمة الانفعال، وذلك في جلسة مراكش، وشهادة فاطمة الزهراء أمزيان أيضًا في جلسة خنيفرة.

(94) شهادة خديجة المالكي، جلسة فكيك.

(95) شهادة عبد الرحيم، جلسة فكيك.

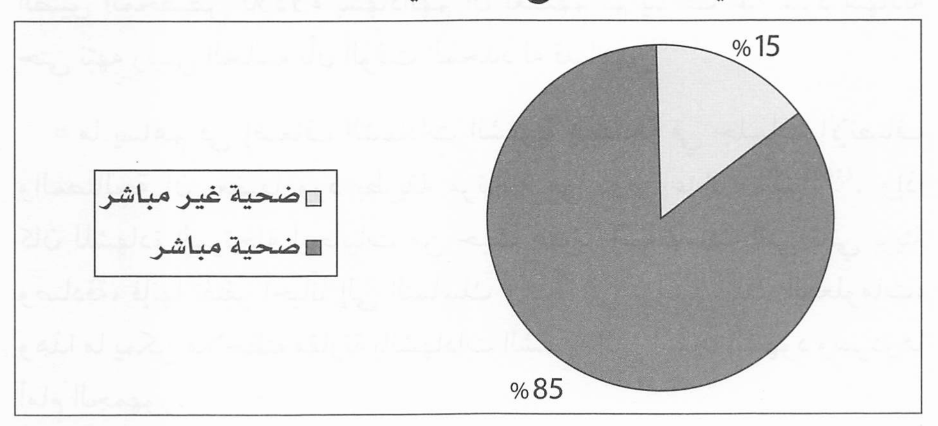
كلماتهم[96]، وإن كانت بعض الشهادات قُدّمت بطريقة هادئة لا تخلو من رزانة وتدبّر وقراءة واعية للمستقبل[97].

غير خافٍ أن العامل النفساني واختلاط سوداوية الماضي بمعطيات الحاضر قد يؤثر سلبًا في سرد الشهادة الشفوية لا من حيث المضمون، لكن من حيث التصارع بين زمنين: زمن القمع والكبت وزمن الانفراج والترقّب، وهو ما لا يعطي للشهادة الشفوية طابع الاكتمال، ويجعلها رهينة توليفة بين الحقيقة والصناعة التخيّلية، ضمن تركيبة عاطفية متعطشة لمشهد حالم في المستقبل.

من نقط الضعف التي ميّزت الشهادات الشفوية الواردة في جلسات الإنصاف والمصالحة أيضًا، أن بعضها ألقي نيابة عمّن غيّبهم الموت في السجن أو تحت طائلة التعذيب أو أبعدهم النفي أو الاختفاء القسري، ما يجعل الشهادة نصًّا غير مباشر، يؤدي إلى إضعاف قيمتها، ونزولها إلى مستوى «شهادة بالوكالة».

الشكل (6-1)

نسبة الشهود من الضحايا المباشرين وغير المباشرين في الجلسات السبع المنعقدة في ست مدن مغربية



المصدر: الموقع الإلكتروني لهيئة الإنصاف والمصالحة:
<http://www.ier.ma/article.php3?id_article=1238>.

---

(96) شهادة عبد الحقّ بنعبد الله، جلسة فكيك.

(97) من قبيل شهادة وداد البواب، جلسة مراكش.

د- قصر الوقت المخصص للإدلاء بالشهادة

من الضروري القول إن هذه السمة التي ميّزت الشهادات الشفوية الواردة في جلسات الإنصاف والمصالحة شكّلت موطنًا من مواطن ضعفها. ويعزى الأمر إلى القاعدة التنظيمية التي نهجتها هيئة الإنصاف والمصالحة، والتي اقتضت ألا تتجاوز الحصة الزمنية المخصصة لكل شهادة 20 دقيقة، وهي حصة شعر الشهود جميعهم بما فيها من غبن وإكراه وعدم قدرة على تبليغ ما تعرضوا له من أساليب القمع والاضطهاد والمطاردة لحقبة تتجاوز ثلاثة عقود من الزمن، ما عبّر عنه أحد الشهود بالقول: «كيف يمكن أن أقدّم شهادة معاناة لمدة اثنين وثلاثين سنة في عشرين دقيقة؟»[98]. بينما عبّر شاهد آخر عن هذا الغبن بكلمة ذات حمولة دلالية حين خاطب الجمهور: «من الصعب جدًا أن يختزل المرء شريط وقائع نصف قرن من المعاناة ومن الأحاسيس والطموحات والأحلام والرغبات المكبوحة جماحها في أعماق ذاته في شهادة قصيرة، ومع ذلك سنحاول، لأننا ألفنا الاختزال والصمت»[99].

من القرائن التي تنهض حجة على الغبن الذي طال الشهود نتيجة الوقت الضيق المخصص للإدلاء بشهاداتهم أن بعضهم لم يتوقف عن سرد شهادته حتى نبّهه رئيس الجلسة بأن الوقت المحدد له قد انتهى[100].

ما يساهم في إضعاف الشهادات الشفوية المقدمة في جلسات الإنصاف والمصالحة أن بعضها ورد بطريقة مرتجلة من دون إعداد مسبق[101]. وإذا كان للشهادة المرتجلة إيجابيات من حيث عفوية المعلومات التي تأتي بريئة وصادقة، فإنها تفتقر أحيانًا إلى التماسك والدقّة في توصيل تلك المعلومات، وهذا ما يمكن ملاحظته مقارنة بالشهادات الشفوية التي أعدّها الشهود وسردوها أمام الجمهور.

---

(98) شهادة عبد الرحيم، جلسة فكيك.

(99) شهادة جمال أمزيان، جلسة الرباط، وشهادة رشيد المانوزي، جلسة الرباط.

(100) شهادة أحمد بنمنصور، وشهادة مّي فاطمة، جلسة الرباط.

(101) شهادة الغالي بارا الذي أكّد في شهادته أنه «لم يحضّر لهذه الجلسة»، جلسة مدينة الرباط.

تخضع الشهادة الشفوية - كما هو حال النص المكتوب - من جانب المؤرخ للفحص والتدقيق والمساءلة وفق المنهج التاريخي الصارم[102]، لأن الشاهد قد يكون عرضة لآفة النسيان أو الخلل في التذكر أو التحيّز لتيار معيّن، أو يظل أسير الماضي المثقل بالانتهاكات. لذلك يجب تحقيق شهادته حتى تصبح رواية شفوية معتمدة، ودليل إثبات أو نفي وجهات النظر المختلفة[103].

في هذا المنحى، تأتي أهمية الوقوف على السياق العام الذي ولدت الشهادات من رحمه، ثم تحليل الأشكال التركيبية والصور البلاغية والقولية الواردة في البناء السردي للشهادة أو ما يُسمّيه بعضهم بموروفولوجية الحكي للتمييز بين المروي الحقيقي والمروي المتخيّل، مع رصد أشكال التعبير الشفوي وتحليل المضمون والدال ونوايا الشاهد[104].

هـ- معضلة غياب المقارنة بين الشهادة الشفوية والأرشيف المكتوب

يجمع الباحثون على ألا يحتكر النص الشفوي المواد الوثائقية أو يتفرّد في التبليغ عن صورة الحدث التاريخي، بل يستلزم اندماجه في منظومة التكامل بين الأرشيف المكتوب والتراث المنطوق، وتغذية القضايا التاريخية المطروحة برافده، وتكون مادته موضوعًا للمقابلة والمقارنة مع أشكال التعبير التي عكست الحدث[105]، خصوصًا مع الطفرة التي عرفها العالم في مجال المادة الوثائقية المكتوبة التي تخدم التاريخ الفوري، والتي عكستها حديثًا وثائق ويكيليكس.

الحال بالنسبة إلى الموضوع مدار البحث أننا لا نزال نفتقر إلى تاريخ مكتوب عن ضحايا سنوات الجمر والرصاص في المغرب، يسمح بوضع تلك الشهادات الشفوية على محكّ المقابلة والتحقيق، باستثناء بعض المذكرات

---

(102) ضاهر، ص 186.

(103) قسطنطين زريق، نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ، ط 6 (بيروت: دار العلم للملايين، 1985)، ص 94.

(104) ليسير، ص 135، و Florence Descamps, sous la dir., *Les Sources orales et l'histoire, récits de vie, entretiens, témoignages oraux*, Sources d'histoire (Rosny-sous-Bois: Bréal, 2006).

(105) حبيدة، ص 48، وليسير، ص 134، و Descamps, p. 53.

التي صدرت حديثًا، والتي قد نستشف منها صحة السياق العام للحوادث التاريخية، لكن من دون إمكانية الإبحار والغطس في تاريخ الضحايا أنفسهم. كما أن بعض الأرشيف السري المكتوب لم يكشف عنه إلى الآن. لذلك نعتقد أن الافتقار للنصّ المكتوب الموازي يفقد الشهادة الشفوية بعض الثقل في وزن قيمتها، لأنها لا تتيح للمؤرخ إمكانية المقارنة، وتجعلها بالتالي نصًّا تحت المتابعة والمراقبة إلى أن تتأكد صدقيتها، وإن كنّا قد سجلنا بعض الدلالات اللفظية المرتبطة بالمجال المقدس (الحلف بالأيمان) الذي يحيل على صدق الذات الساردة الشهادات الواردة في جلسات الإنصاف والمصالحة[106].

و- صعوبات ضبط تواريخ الحوادث في بعض الشهادة الشفوية

إذا كنا قد نوّهنا سلفًا بدقة التواريخ وضبطها على لسان الشهود، فثمة استثناءات قد تجنّبنا تعميم هذه القاعدة، وتجعلنا نحشرها في خانة مواطن الضعف. فالشهادة الشفوية لا تقدم أحيانًا الدقّة كلها التي يحتاج إليها المؤرخ، خصوصًا إذا كان الشاهد طاعنًا في السن، وهذا ما تعكسه شهادة السيد صالح الغالي الذي لم يسمح له كبر سنّه بضبط الأماكن التي سردها، كما تتخلّلت شهادته فجوات جعلت منها سردًا غير متماسك[107].

بالمثل تخترق مشكلة التحديد الزمني الشهادة الشفوية في بعض الحالات، فيتخلل قول الشاهد بين الفينة والأخرى تعبير «تقريبًا»[108]، ويصبح التأرجح بين تاريخ وتاريخ آخر[109]، أو عدم الدقة في تحديد الوقائع[110] هو اللغة السائدة في الشهادة الشفوية.

---

(106) من قبيل شهادة مّي فاطمة، جلسة الرباط.

(107) شهادة صالح الغالي، جلسة مراكش.

(108) شهادة أحمد بمنصور في جلسة الرباط الذي يقول بعد سرده حادثة اعتقاله بدار المقري إنه «بعد هذه الحادثة بشهرين تقريبًا».

(109) شهادة الحاج الأطلسي، جلسة مراكش حيث يقول: «بعد 11 أو 12 يومًا أخذونا إلى الستراال بالدار البيضاء».

(110) شهادة مّي فاطمة التي تذكر أن ابنها اختطف بعد خروجه من المنزل في الساعة الثانية بعد الزوال، من دون ذكر تاريخ ذلك اليوم، جلسة الرباط.

جماع القول، حاولت هذه الورقة البحثية الإنصات إلى شهادات الشهود الواردة في جلسات الإنصاف والمصالحة في المغرب، وتفكيكها وتشريحها من خلال دراسة تطبيقية من دون أن تنأى كليًا عن جدلية المقاربة النظرية، بهدف الوصول إلى عمق الطرح المنهجي المأمول في التعامل مع النص الشفوي، وهذا ما سعينا إليه من خلال الاستماع إلى الشهادات وتحليلها واستنباط ما رشح من مواطن القوة والضعف فيها. ولا غرو، أتاح وضع الشهادات الشفوية على محك العرض والنقد الاستنتاج أنها نصوص غاية في الأهمية نظرًا إلى ما توفّره من عطاء جديد في المادة التاريخية، وملء البياضات التي تكتنف التاريخ المدوّن. ونظرًا إلى أنها روايات لحظية أو قريبة من لحظة وقوع الحدث التاريخي الذي عايشه الشاهد، وتبيّن ما تفيد به الباحث من فرصة الرصد المباشر لما خلّفه الحدث في نفسيته، وتوسّع مساحات استنتاجاته من خلال قراءة في صورة الشاهد وأحاسيسه المعبّر عنها في الحركات والانفعالات. كما مكّنتنا هذه الشهادات من ملامسة تاريخ المهمشين ومَن لا صوت لهم من الكادحين والمجهولين والبؤساء... وغيرهم من المنبوذين الذين أسقطهم التاريخ المكتوب من حساباته. وأفلحنا من خلالها في مقاربة الصوت الأنثوي الذي ظلّ متواريًا ومضمرًا في التاريخ المكتوب المستند إلى عقلية ذكورية مهيمنة. وبالمثل، مكّنتنا الشهادات الشفوية من استحضار اللغات المهمّشة أيضًا، ما رفع سقف إمكانية قراءة التاريخ من الأسفل، وإماطة اللثام عن التابوات المحرّمة. وأتاحت تلك الشهادات كذلك الوقوف على لائحة أسماء المعتقلين ومجموعات المقاومة وأوضاع الاعتقالات والاختطافات وملابسات المحاكمات وتصحيح الوقائع والحوادث. كما كشفت عن أشكال التعذيب وطرائقه داخل المعتقلات والسجون ونتائجه التي وصلت إلى حد الإصابة بالجنون والإعاقة والأمراض المزمنة والموت والاغتصاب الجنسي للنساء المعتقلات، ما سمح بتحقيق تراكم نصي يجسّد لحظة تأسيسية لـ «التاريخ المناضل».

في المقابل، لم يألُ الباحث جهدًا أيضًا في الوقوف على مكامن الضعف في الشهادات الشفوية الواردة في جلسات الاستماع، ما يستلزم

من المؤرخ التثبت والفحص المنهجي، لأنه في مثل هذه النصوص اللحظية لا يمتلك المسافة الزمنية بين الحدث والنص المنطوق، وهي المسافة الضرورية لتقويم الحدث وتحليل نتائجه. كما أن غياب «الشهود الكبار» عن جلسات الاستماع، وهم الذين يمتلكون مفاتيح أسرار المعلومات وألغاز الحوادث التاريخية، واختلاط الفردي الذاتي بالجماعي في الشهادات الشفوية المقدمة، شكّلا مطبّات منهجية حالت دون الوصول إلى قعر الوقائع المحكية. أما أخطر نقاط الضعف في الشهادات الشفوية التي نظمتها هيئة الإنصاف والمصالحة فتجسدت في الرقابة التوجيهية لهذه الهيئة، وتحديدها سقفًا لا يمكن تجاوزه في الشهادات، والسعي إلى ترويض الشاهد و«إجباره» على الاقتصار على وصف الماضي وأهواله، من دون فتح ملفات المسؤولين عن الانتهاكات الحقوقية، بل والدفع به إلى طي صفحة الماضي والتسامح معهم.

يضاف إلى هذه المواطن الضعيفة التي كشف عنها البحث في الشهادات الشفوية حصر المدة المخصصة لكل شهادة في 20 دقيقة لتغطية أهوال مرحلة تربو على ثلاثة عقود. وفي هذه الشهادة القصيرة، تختلط المرجعيات بالنسبة إلى الشاهد الذي يقع بين مطرقة الماضي وسندان الحاضر وآلته الرقابية القابعة وراء الستار، ما يجعل شهادته استذكارية غير حاسمة وغير منتهية. فضلًا عمّا يُصاحبها أحيانًا من انفعالات نفسية ومشاعر قد تجر المؤرخ نحو التعاطف معها. وإذا أضفنا إلى ذلك أن بعض الشهادات أُلقي بالنيابة عمَّن غيّبهم الموت أو الاختفاء القسري، فإننا نضع الأصبع على أحد العوامل المساهمة في إضعاف أصالتها.

مع ذلك، وعلى الرغم من أن هذه الشهادات لم تبح بكل ما تختزنه، فإنها سمحت بتكوين ذاكرة لم ينصت إليها المجتمع من قبل، فأنقذت تاريخ المغرب الراهن من ضياع شهادات ذات قيمة مضافة، يسمح توظيفها بإعادة قراءته قراءة تصحيحية وتكاملية.

المراجع

1 - العربية

كتب

حبيدة، محمد. **كتابة التاريخ: قراءات وتأويلات**. الرباط: دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2013.

______. **من أجل تاريخ إشكالي: ترجمات مختارة**. المغرب: منشورات جامعة ابن طفيل - كلية الآداب بالقنيطرة، 2004.

زريق، قسطنطين. **نحن والتاريخ: مطالب وتساؤلات في صناعة التأريخ وصنع التاريخ**. ط 6. بيروت: دار العلم للملايين، 1985.

العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ**. 2 ج. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1992.

ج 1: **الألفاظ والمذاهب**.

كوثراني، وجيه. **الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي**. بيروت: دار الطليعة، 2000.

ليسير، فتحي. **تاريخ الزمن الراهن، عندما يطرق المؤرخ باب الحاضر**. تونس: دار محمد علي الحامي للنشر؛ جامعة صفاقس - كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012. (تاريخ)

دوريات

ضاهر، مسعود. «التاريخ الأهلي والتاريخ الرسمي، دراسة في أهمية المصدر الشفوي.» **مجلة الفكر العربي**: السنة 4، العدد 27، أيار/مايو - حزيران/يونيو 1982.

2- الأجنبية

Books

Descamps, Florence (sous la dir.). *Les Sources orales et l'histoire, récits de vie, entretiens, témoignages oraux*. Rosny-sous-Bois: Bréal, 2006. (Sources d'histoire)

Dictionnaire des sciences historiques. sous la direction de André Burguière. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

Leduc, Jean. *Les Historiens et le temps: Conceptions problématiques et écritures*. Paris: Seuil, 1999. (Points. Histoire; 259)

Periodicals

Bédarida, François. «Le Temps présent et l'historiographie contemporaine.» *Vingtième siècle, Revue d'histoire*: vol. 69, no. 69, Janvier-Mars 2001.

Caritey, Benoit. «L'Histoire venant d'en bas ses atouts et ses pièges.» dans: [Ou en est l'histoire du temps present], *Bulletin de l'Institut d'Histoire contemporaine*: no. 5, hors série, 1998.

المصادر الشفوية المباشرة

* الشهادات الشفوية العلنية الواردة في:

- جلسة الاستماع العمومية بالرباط بتاريخ 21 كانون الأول/ ديسمبر 2004.
- جلسة الاستماع العمومية بمراكش بتاريخ 16 آذار/ مارس 2005.
- جلسة الاستماع العمومية بخنيفرة بتاريخ 6 شباط/ فبراير 2005.
- جلسة الاستماع العمومية بفكيك بتاريخ 29 كانون الثاني/ يناير 2005.

القسم الثاني

مقاربات في الخبرات والتجارب

الورقة السابعة

التعاطف والعاطفة والاختلاف
التاريخ الشفوي بعد العنف في جنوب أفريقيا
ما بعد الفصل العنصري

شين فيلد

إن هذه الورقة التي أقدّمها في المؤتمر مسوّدة أولى أو «ترجمة»[1] كتابية لأفكار لديّ عن مفهوم التعاطف وممارسته في العمل الميداني والمقابلات التي تجري في إطار التاريخ الشفوي. وكانت سوزان سونتاغ قد أكدت لدى كتابتها عن ألم الآخرين ومعاناتهم: «فَشَلُنا هو فشل المخيلة والتعاطف: فَشِلْنا في إبقاء هذا الواقع في الذهن»[2]. وأظن أنها تشير إلى فشل الجمهور الغربي أو الشمالي في التعاطف مع معاناة وصراعات شرقيّ العالم وجنوبه. لكنني أعتقد أن لهذا الفشل بعدًا أوسع يمسّ المؤرخين الشفويين. وما أقترحه هو أنه يمكن للمؤرخين الشفويين أن يقوموا بالمزيد لإيضاح كيف يعمل التعاطف، والسبب في أنه يمكن أن ينجح أو يفشل في لحظات معينة وفي سياقات مختلفة.

---

(1) أستخدم تعبير «الترجمة» بمعنيين. أولًا، بمعنى الذكريات المؤطَّرة من تجربة مباشرة تحتاج إلى أن تُترجم إلى أشكال من اللغة منطوقة أو مكتوبة، إذا ما أُريد لها أن تُنقل إلى آخرين. وثانيًا، هوية الراوي وخلفيته الثقافيتين، تحتاجان إلى أن تُترجما إلى جمهور داخلي وآخر خارجي كي يوجدا هوية، ويحافظان عليها.

(2) Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others* (London: Penguin Books, 2003), p. 7.

تعود معلوماتي إلى ما لدي من خبرة المقابلات، وكذلك إلى ما لدى تلامذتي من هذه الخبرة، جرّاء خوضنا حوارات مع الرواة في مختلف مجتمعات السود في كيب تاون بعد الفصل العنصري والسياق متعدد اللغات في جنوب أفريقيا. كما تتأثر هذه الورقة بكتابات عن مفهوم التعاطف وممارسته في التأريخ الشفوي ودراسات الذاكرة والنظرية النقدية. وكان مفهوم «التعاطف» قد استقصاه بصورة خاصة كتّابٌ يتناولون مشكلات المعاناة البشرية والتمثيل في أعقاب العنف الجماعي. وفي هذا الصدد، فإن المناقشات «نظريات الصدمة» وقيمتها (ومشكلاتها) بالنسبة إلى المؤرّخين، وخصوصًا المؤرّخين الشفويين تحظى بأهمية أساسية. وفي حين يستخدم معظم المؤرخين، الشفويين التعاطف ويفترضون أنه أساسٌ لتقنياتهم في الاستماع، إلا أنه لم يُكتَب مباشرةً إلا القليل عن هذا المفهوم وممارسته. ويُعرّف هذا البحث «التعاطف» ويُحلّله جوابًا عن سؤال كارول دين البسيط لكن المهم: «كيف نصوغ استخدامًا نقديًا للتعاطف؟»[3].

بدايةً، هناك حاجة إلى انتقاد الفكرة البالية التي تقول بـ «إعطاء صوت لمن لا صوت لهم». أقول هذا مع كل الاحترام الواجب لعدد من المؤرخين الشفويين الذين يقومون بعمل مهم في مساعدة الأصوات والجماعات المهمشة لتطوير أصوات عامة أقوى من خلال وسائل الإعلام المتعددة المختلفة ذات الانتشار العام. و«إعطاء صوت لمن لا صوت لهم»، كدافع للقيام بأعمال في التاريخ الشفوي يرعى عددًا كبيرًا من الجماعات المهمشة والجمهور المهمش. وبشكل أكثر تحديدًا، فإنّ ممارسة التاريخ الشفوي في جنوب أفريقيا ما بعد الفصل العنصري لا يزال يعني مواجهة «الآخريّة» بين الذاتيات السوداء والبيضاء في حالة ما بعد الفصل العنصري. لذلك نبدأ في هذه الورقة بإعادة مَفْهَمَة التعاطف بطرائق تعمل عبر أشكال الاختلاف الثقافي والعرقي داخل حوارات التاريخ الشفوي. وسأحاول تبيان أنَّ السعي المجهد وراء «الألفة»

(3) Carolyn J. Dean, *The Fragility of Empathy after the Holocaust* (Ithaca: Cornell University Press 2004), p. 38.

هو بحث عقيم لبلوغ حالة فانتازية لحظة المقابلة. الأحرى أن قدرة المؤرخ الشفوي على أن يتخيل ويتابع بتعاطف جهد الرواة في ترجمة ما كان لهم من تجارب عنف سابق وعواطف تجاهه إلى ذكريات قابلة للإيصال يتطلّب انتباهًا متواصلًا إلى تقلّب التواصل والانقطاع العاطفي بين المقابِل والمقابَل.

أولًا: لمحة موجزة عن التاريخ الشفوي في جنوب أفريقيا[4]

ارتبط النمو الأولي للتاريخ الشفوي في أواخر سبعينيات القرن العشرين مع عودة ظهور حركة المقاومة ضد الفصل العنصري وتشكيل ورشة التاريخ في جامعة ويتواترسراند. ووفرت صلات التاريخ الشفوي بحركة المجتمع والنقابات العمالية والمنظمات السياسية الأخرى في أواسط السبعينيات وطوال الثمانينيات حدًّا سياسيًا أكثر أهمية مما هو عليه الحال عادةً في البحوث الأكاديمية. إضافة إلى ذلك، مكّن وصول آلات التسجيل المحمولة التي كانت حاسمة بالنسبة إلى تطور التاريخ الشفوي في أوروبا في السبعينيات من قيام اتجاه مماثل في جنوب أفريقيا. وفي الثمانينيات، برزت مشروعات جامعية مثل مشروع ناتال للتاريخ العمالي في جامعة ناتال (ديربان)، ومشروع كيب الغربية للتاريخ الشفوي في جامعة كيب تاون، ومشروع التاريخ الشعبي في جامعة كيب الغربية (كيب تاون).

كان المؤرخون الشفويون في جنوب أفريقيا مصممين منذ البداية على كسر ما كان يُطلق عليه حينئذٍ «حالات الصمت» التي أوجدها القمع السياسي الذي كان يمارسه نظام الفصل العنصري والرأسمالية العرقية، وقدّموا ما دُعي «وجهات نظر من الأسفل». كما استُخدم منهج التاريخ الشفوي في عدد من حقول التأريخ الجنوب أفريقي الفرعية، لكن السيطرة بينها كانت لموضوعات المجتمع الحضري والموضوعات السياسية. وشقت الطريق في الثمانينيات أعمال بيليندا

(4) من أجل لمحة أكثر تفصيلًا، انظر: Sean Field, «Turning-Up the Volume: Dialogues about Memory Create Oral Histories,» *South African Historical Journal*, vol. 60, no. 2 (2008), pp. 175-194.

بوزولي وفيليب بونر وآخرين[5]. وكان التاريخ الشفوي أساسيًا أيضًا في استخدام التاريخ الشعبي كأداة ثقافية في النضال. ومال بعض، لا جميع، المؤرخين الشفويين المشاركين في جهد السبعينيات والثمانينيات ذي الطابع الشعبي إلى اعتناق أفكار رومانسية في شأن دور التاريخ الشفوي في تحرير الجماعات المضطهدة. كان هذا الاتجاه أقل وضوحًا مع مقاربات بوزولي وسواها في ورشة التاريخ في الثمانينيات. وأطلق غاري مينكلي وسراج رسول في أواخر التسعينيات انتقادات عدة لورشة التاريخ، مثل إهمالها مسائل الذاكرة، لكنهما فعلا ذلك بطريقة إجمالية[6]. وكان الأكثر أهميةً تأكيدهما أن ورشة التاريخ من السبعينيات إلى التسعينيات مالت إلى اختزال المقابلات الشفوية إلى سرد واقعي تاريخي. لكن مؤتمر ورشة التاريخ عن لجنة الحقيقة والمصالحة في عام 1999 كان علامة على تحول نحو تحليل أعمق لقضايا الذاكرة ما بعد الفصل العنصري.

كما كان مهمًا أيضًا أن التاريخ الشفوي الجنوب أفريقي يمثّل مجموعة واسعةً من التخصصات الأكاديمية ولا ينتمي إلى باراديغم معيّن، على الرغم من أن نشوءه في الثمانينيات كان وثيق الارتباط مع التاريخ الاجتماعي الماركسي. وكان لتبني التاريخ الشفوي مقاربة متعددة التخصصات أن يفضي إلى ثروة من التبصرات، من أبرزها تبصرات هوفماير التي استمدّت الكثير من النظرية الأدبية. وبالطبع، فإنّ التاريخ الشفوي منهج دينامي واستخداماته المحتملة من باحثين من مختلف التخصصات أو الباراديغمات هي مصدر قوته.

كانت رائعة تشارلز فان أونسلن *Kas Maine* معلمًا رئيسًا من معالم التاريخ الشفوي الجنوب أفريقي[7]. لكن، على الرغم من ظهور هذا العمل في

---

(5) Philip Bonner [et al.], eds. *Holding their Ground: Class, Locality, and Culture in 19th and 20th Century South Africa* (Johannesburg: Ravan Press, 1989); Belinda Bozzoli and Mmantho Nkotsoe, *Women of Phokeng: Consciousness, Life Strategy, and Migrancy in South Africa, 1900-1983* (Johannesburg: Ravan Press, 1991).

(6) Gary Minkley and Ciraj Rassool, «Orality, Memory, and Social History in South Africa,» in: *Negotiating the Past, The Making of Memory in South Africa*, edited by Sarah Nuttall and Carli Coetzee (Cape Town: Oxford University Press, 1998).

(7) Charles Van Onselen, *The Seed is Mine: The Life of Kas Maine, a South African* =

عام 1996، يبقى من المدهش أن صاحبه لم يبذل إلا قليلًا من الاهتمام بالأدب العالمي والمناقشات في شأن الذاكرة والسرد في الثمانينيات والتسعينيات. وعلى الرغم من أن بعض المؤرخين الشفويين الجنوب أفريقيين استكشف دور صناعة الأسطورة ضمن دراسات محددة، إلا أنّ أكثر المؤرخين الشفويين في جنوب أفريقيا مالوا إلى تجاهل دور الأساطير والفانتازيات والأحلام وغيرها من الدوافع الذاتية التي تؤثر في الثقافة والسياسة والتاريخ. ورأت هوفماير أن الأسئلة الأساسية عن الذاكرة والسرد نادرًا ما جرى تناولها، ويميل المؤرخون الشفويون في جنوب أفريقيا إلى رؤية الشفوية على أنها شفوية صرف، كما لو أن الكلمة المنطوقة هي بمنأى عن النصوص المكتوبة وتضفي جوًّا من الموثوقية على العمل التاريخي. وبالمقابل، أظهر كتابها أن أساليب الكلام تؤثّر في الكيفية التي يبني بها كثير من الكتّاب الحوار بين الشخصيات وتدفق السرد في الأدب المكتوب، وأن الحدود بين النصوص الشفوية والمكتوبة لا تُزاح فحسب، بل يسهل اختراقها.[8]

في فترة ما بعد لجنة الحقيقة والمصالحة، منذ عام 2000، حدثت طفرة في المشروعات والمعاهد التي تستخدم منهجية التاريخ الشفوي. وشمل ذلك مشروعات في مختلف الجامعات مثل ورشة إحياء التاريخ (جامعة ويتس) ومركز الذاكرة الشعبية (UCT). علاوة على ذلك، ومنذ عام 2006، انتشرت مشروعات التاريخ الشفوي لطلاب المدارس الثانوية وتدريب المعلمين في أنحاء البلاد كلها. وكان هناك أيضًا عدد من مبادرات التاريخ الشفوي أطلقتها متاحف ما بعد الفصل العنصري، مثل متحف الحي السادس ومتحف جزيرة روبن ومتحف الفصل العنصري وغيرها الكثير. كما أُنشئ عدد من التشكيلات الإقليمية وكان إطلاق جمعية التاريخ الشفوي لجنوب أفريقيا (OHASA) بالشراكة مع مؤسسة المحفوظات الوطنية في عام 2006 معلمًا وحجر زاوية .

= *Sharecropper, 1894-1985* (New York: Hill and Wang, 1996).

(8) Isabel Hofmeyr, *We Spend our Years as a Tale that is Told: Oral Historical Narrative in a South African Chiefdom*, Social History of Africa (Johannesburg: Witwatersrand University Press; London: James Currey, 1993).

التحول إلى أساليب التاريخ الشفوي في مرحلة ما بعد الفصل العنصري في جنوب أفريقيا جدير بالثناء على نيّته تسجيل قصص من عانوا وكافحوا خلال حقبة الفصل العنصري وأرشفتها. لكن، ما هي الأدوار التي يؤديها المؤرخون الشفويون الجنوب أفريقيون في ما يتعلق بالدولة القومية ما بعد الفصل العنصري، وهل التاريخ الشفوي ملائم سياسيًا لخدمة بناء الأمة؟ على الرغم من بعض المناقشات لهذه الأسئلة، إلا أنها لم تُشبَع جدالًا. وهذه الأسئلة المقلقة عن بناء الدولة وسياسات الذاكرة تؤثر في حوارات التاريخ الشفوي في الفضاءات المحلية. ومن الملائم أن نستعيد سؤال بيار نورا عن حوار التاريخ الشفوي: «أي إرادة تَذَكُّر هي التي تُعكَس في النهاية: إرادة المقابِل أم إرادة المقابَل؟»[9]. أظن أن الجواب بالنسبة إلى المؤرخ الشفوي الرومانسي هو «إرادة المقابَل» على الأرجح؛ وبالنسبة إلى نقّاد التاريخ الشفوي، على الأرجح، إرادة المقابِلين ومؤسساتهم وأيديولوجياتهم مفرطة التحديد مثل القومية. لكن الجواب بالنسبة إلى المؤرخين الشفويين الذين صاغتهم التحولات البارادیغمية التي أحدثتها دراسات الذاكرة، هو جواب أكثر دقة ويعتمد على الإنتاج الاجتماعي للذاكرة من خلال علاقات المعرفة/ القوة التي تشكّل مشروعات التاريخ الشفوي كلها داخل الجامعات وخارجها.

ثانيًا: تعريف التعاطف وحدوده

كثيرًا ما يخلط الناس بين كلمة **التعاطف** (Empathy) وكلمة **العطف** (Sympathy). يعني **التعاطف** «القدرة على فهم مشاعر الآخر ومقاسمته إيّاها» (كما في القول: لدى الكتّاب مهارة أن يجعلوك تشعر بالتعاطف مع بطلاتهم)، أما **العطف** فيعني «الشعور بالإشفاق والحزن لمصيبة شخص آخر» (كما في القول: شعروا بعطف كبير على ضحايا الفيضان)[10].

---

(9) Pierre Nora, «Between Memory and History, Les Lieux de Mémoire,» *Representations*, vol. 26 (Spring 1989), p. 14.

(10) <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/empathy>.

ما يعنيه المؤرّخون بالتعاطف هو القدرة على التواصل الخيالي مع الذوات البشرية في الماضي[11].

تعريف التعاطف الوارد أعلاه الذي هو تعريف أدبيّ، يطمس التمييز المهم بين «العطف» و«التعاطف» بالإشارة إلى أنه ينطوي على تقاسم مشاعر الشخص الذي يتعاطف المرء معه. أما التعريف الآخر، تعريف مايك روبر، فيتحرك، بعكس الأول، في الاتجاه الصحيح. إضافة إلى ذلك، أزعم أن التعاطف بالنسبة إلى المؤرخين الشفويين ليس عطفًا ولا عاطفة بل أداة للفهم التي تنطوي على تخيل تاريخي لما يُحتمَل أن كان عليه الحال بالنسبة إلى الراوي في نقاط محددة من الزمان والمكان في الماضي (والحاضر). بعبارة أخرى، ليس التعاطف تقاسمًا لمشاعر المقابَلين بل يتعلّق بسبل تخيّل اللحظات التاريخية التي ينقلها لنا المقابَلون من خلال إعمال ذاكرتهم ورواية القصص. ووفقًا لكوبلان وغولدي هذا تعريف «محاكاتيّ» (Simulationist) يمكّننا من استكشاف ما يُرجَّح أن يفعل شخص ما من خلال تغيير المنظور، من خلال تخيل أنه في موقع الشخص الآخر»[12]. لكنني لا أعني بهذا أن المؤرخين الشفويين ينبغي ألا يشعروا بشيء، فعند تخيل تجارب وأفعال المقابَل بمرور الوقت، من المحتمل أن يعاني المقابِلون حالة «عدم استقرار شعوري»[13]. والاعتراف بمشاعر عدم الاستقرار الشعوري التي يمكن أن يثيرها المقابَلون لدينا - مثل الحزن والاستياء والغضب - هو خطوة أولى حاسمة للحيلولة دون طمس الحدود بيننا وبين المقابَلين، الأمر الذي قد يكون علامة «تماهٍ». يحذرنا لاكابرا، فيقول: على عكس التعاطف أو الشفقة ... يستوعب التماهي، أو يتملك، تجربة الآخر وتميّز هذه التجربة (التي لا حاجة إلى أخذها إلى أقصى حدود الآخريّة الكلّية

(11) Micheal Roper, «The Unconscious Work of History,» *Cultural and Social History*, vol. 11, no. 2 (2014), p. 174.

(12) Amy Coplan and Peter Goldie, eds., *Empathy: Philosophical and Psychological Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. xxxiii.

(13) Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, Parallax (Baltimore: John Hopkins University Press, 2001), p. 102.

أو الـ tout autre). أنا أزعم أنه قد يكون هناك، وربما يجب أن يكون، شكل من عدم الاستقرار الشعوري لدى المقابل الذي يتناول تجارب الآخرين المؤلمة ...»[14].

ما نشعر به (وكيفية عملنا عبر مشاعرنا) بوصفنا مؤرخين شفويين هو تصحيح مهم لفكرة «تقاسم المشاعر» الرومانسية. لكن كما قال كثيرون نحن نحتاج إلى إعادة تأمّل أنفسنا في شأن ما يجعل مشاعر بعينها تُثار لدينا مع مقابَلين بعينهم أو في لحظات بعينها من المقابلات[15]. ومع أنه قد يشعر المقابِل/المقابَلون ببعض المشاعر المتماثلة، لدينا دومًا سيَر حياة مختلفة ولا يمكننا - حتى عندما يكون لدى المقابِل/المقابَل الخلفيات الثقافية نفسها - أن نزعم وجود مشاعر مشتركة في المقابلة. ويجب أن يضع الاعتراف بما بيننا من الاختلافات الثقافية والتاريخية وغيرها حدًّا لممارسة التعاطف بالطريقة المثالية أو الفجّة. وفي سياق «حمى الشهادة»[16] في مجتمعات ما بعد الصراع، وقف بعضهم بحق ضد الميل إلى «السياحة العاطفية» المدفوعة بـ «التعاطف الحاد»[17]. لكن لاكابرا هو من رسم حدود سبل التفكير بالتعاطف واستخدامه بحيث لا نقع فريسة بعض تجاوزاته أو مشكلاته المحتملة.

لم يكن التعاطف بوصفه عنصرًا من عناصر الفهم التاريخي محل اهتمام على مدى نحو قرن من الزمان، ذلك أنه يتنافى مع الفكرة العلموية عن المعرفة بصفتها إضفاء طابع موضوعي على الآخر ولأنه خُلِطَ مع التماهي ... وأود أن أميّز بين التعاطف المرغوب فيه والتماهي وأربطه بالاعتراف بغيرية الآخر كآخر، فأجمعه بذلك مع مسافة نقدية محتملة ... وبلغة المجاز، فإنّ المرء في

---

(14) Dominick LaCapra, *History and its Limits: Human, Animal, Violence* (Ithaca: Cornell University Press, 2009), p. 65.

(15) Valerie Yow, «Do I Like Them Too Much? Effects of the Oral History Interview on the Interviewer and Vice-Versa,» *The Oral History Review*, vol. 24, no. 1 (Summer 1997), pp. 55-79.

(16) Annette Wieviorka, *The Era of the Witness*, Translated from the French by Jared Stark (Ithaca: Cornell University Press, 2006).

(17) Roger I. Simon, *The Touch of the Past: Remembrance, Learning, and Ethics* (New York, NY: Palgrave Macmillan, 2005).

استجابته المتعاطفة كطرف في محاولة الفهم، يضع نفسه في موقع الآخر من دون أخذ مكانه[18].

يرى لاكابرا أنَّ ممارسة التعاطف تحتاج إلى أن تجتمع مع «مسافة نقدية»، وهذا ينطوي على وعي دورنا المهني كباحثين. وفوق ذلك، إنَّ ما نشعر به يحتاج إلى استيعابه انفعاليًا داخل أنفسنا خلال المقابلة وتفسيره وفهمه بعد المقابلة. لماذا يثير المقابَلون لدينا مشاعر بعينها؟ ما هي المحفِّزات المحددة التي ساعدت في التذكّر؟ ما الذي تعنيه مشاعرنا في سياق سيَر حياتنا؟ إنَّ القيمة الفكرية لهذا التمحيص والنقد الذاتيين ليست ترفًا بل تُمكِّن المؤرخين الشفويين من معرفة حدودهم، وأن يكونوا في وضع أفضل يمكّنهم من احترام الفروق والعلاقات بينهم وبين مقابَليهم. وإذ أضع هذه الأسئلة وتحذير لاكابرا في ذهني، أنتقل إلى أمثلة من المقابلات في جنوب أفريقيا ما بعد الفصل العنصري.

ثالثًا: الأخلاق والتعاطف والترجمة بعد العنف

كي تحكي عن الأخلاق عليك أن تحكي مع أحد ما. عليك أن تنخرط مع أحد ما في شأن ما تدور حوله الأخلاق على وجه الضبط ... أشعر أنني في بلد انكسرت أخلاقه كسرًا عميقًا؛ بلد اختلط عليه اختلاطًا بالغًا ما يمكن لأخلاقه أن تكون عليه وما يجب أن تكون عليه، بل اختلط عليه ما هي الأخلاق. إذ ثبت فشل الأخلاق التي تربيت عليها. وعلينا الآن أن نُعيد التعلم. لكن هناك حواجزَ تمنع هذا الانخراط. إذا كنت كاتبًا أو شاعرًا، فما اللغة التي ستنطق بها هذه الأفكار الأخلاقية التي لديك؟ ... لا أعلم كيف نجد سبيلًا يجمعنا كي نصوغ مفهومًا أخلاقيًا لهذا البلد[19].

أنتجي كروغ صحافية وشاعرة وكاتبة جنوب أفريقية معروفة. وأنا أشاركها في جزء من تشاؤمها المتعلق بالأخلاق في جنوب أفريقيا ما بعد

(18) LaCapra, *History and its Limits*, p. 198.

(19) *Mail* and *Guardian*, 17/6/2013.

الفصل العنصري، ولا أشاركها في جزء آخر. تبدو كروغ متشبثة باعتقادها وجود اختلافات لا يمكن تجاوزها بين الجنوب أفريقيين. ويبدو أنها تفترض أن الاختلافات الثقافية وغيرها في جنوب أفريقيا لا يمكن تدبّرها ولا يمكن ترجمتها إلى «مفهوم أخلاقي»[20]. وهي محقّة أن هذا لم يتحقق حتى الآن، لكنها تبدي نقصًا في القناعة مدهشًا يحول دون شقّ طريق للمضيّ قُدُمًا. وليس لديّ من جهتي أي طريق واضحة، لكنني أشير (وأبدأ الجدال) أنّ التعاطف كأداة للتخيّل التاريخي وكذلك الترجمة هي أدوات ملاحية مفيدة. وكان بورتيلي قد رأى، في عمله الريادي المبكر، أنّ كل مقابلة في التاريخ الشفوي تؤطّر من خلال «أشكال من الاختلاف» تنطوي على «تجربة في المساواة»[21]. لكن ماذا يعني هذا في الممارسة وفي السياق ما بعد الفصل العنصري وما بعد الاستعماري في جنوب أفريقيا الحالية؟ إنه يعني، في جزء منه، أننا بوصفنا مؤرخين شفويين لدينا مسؤولية أخلاقية، كما يقول بول غريدي، تجاه الرواية والراوي[22]. كما يعني وجود الشعور بالمسؤولية الأخلاقية تجاه موروثات عنف الفصل العنصري الوجدانية، ويعني وجود حساسية تجاه إجراء المقابلات في بلد متعدد اللغات، حيث تهيمن الإنكليزية المكتوبة والمنطوقة في معظم أنحاء البلاد[23]. كما يعني أن التعاطف لا ينطوي على أعمال تخيل عوالم الماضي من خلال منظور الآخر المحتمل فحسب، بل يجب أن يقر أيضًا بألم الآخرين (وربما «صدمتهم») وغيرها من المشاعر المؤلمة التي تصيب عقولهم

(20) هناك نقاش واسع في شأن أن مثل هذا المفهوم الأخلاقي في جنوب أفريقيا هو «Ubuntu» الذي نشره دزموند توتو، ويعني، في ترجمة تقريبية، أننا نتقاسم جميعاً إنسانية أساسية تتمثل بشعورنا بما يشعره الآخر، لكني لست مقتنعاً بهذا المصطلح.

(21) Alessandro Portelli, *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*, SUNY Series in Oral and Public History (Albany; NY: State University of New York Press, 1991).

(22) Paul Gready, «Introduction: - «Responsibility to the Story»,» *Journal of Human Rights Practice*, vol. 2, no. 2 (2010), pp. 177-190.

(23) أن معنى مقابلات التاريخ الشفوي في بلد متعدد اللغات هو قيد السبر بصورة مدهشة في التأريخ الجنوب أفريقي. ولا يمكنني سبر ذلك هنا لأني أؤكد نقطةً واضحة هي أن الاختلاف الثقافي والمشاعر الثقافية تؤطّر من خلال اللغات وتُفهَم عبرها على نحو مختلف.

وأجسادهم[24]. ويشير عدد من الكتّاب في مجال دراسات الصدمة والذاكرة إلى «عدم قابلية المعاناة للنقل»، لكن آخرين يدافعون عن عمل أكاديمي صارم لتمثيل ما يجد الناجون من العنف الجماعي أنَّ نقله لا يُطاق[25]. وفي بعض الأحيان، يحتاج المؤرّخون الشفويون إلى قبول رفض الرواة نقل معاناتهم أو عدم قدرتهم على ذلك، لكن تبقى علينا مسؤولية أن نسهّل تخيليًا وضع هذه المعاناة في ألفاظ. وفي هذا الصدد، كان عملي السابق قد أعطى حظوة لقدرات المقابَلين الإبداعية في ترجمة «صورهم اللفظية» الماضية المستفزة للباحثين[26]. وأريد أن أسبر، كدراسة حالة، تبادلًا عميقًا مع مقابَل متبصّر، هي كاتبة مسرحية وناشطة واعية سوداء. حين كنا نتحدث عن ذكريات نشأتها في لانغا – أقدم بلدة للطبقة العاملة السوداء في كيب تاون – تحولت فجأة إلى مزاج تأمليّ، وقالت: «إذًا مع الوقت مضيتَ في تعلم الكتابة، كان لك صوتك ويمكنك التعبير عن نفسك من خلاله. لذلك كنت طوال حياتك غاضبًا وبنيت جدارًا في الداخل، في ذلك المكان حيث إذا أذلّك شخص أبيض ... وضرب ذلك الجدار، تنفجر. إنه شيء لا يزال إلى اليوم عندما أنظر في ذلك الجدار، ذلك الجدار الذي لا أستطيع هدمه بعد لأنه حماني 53 عامًا من حياتي. تعلّمت أن أقاتل من أجل ذلك الجدار. كان بالنسبة إليّ النقطة التي حين يبلغ عندها شخص أبيض ذلك الخط، تقول له كُفّ، وتقول له امضِ. ولذلك علاقة كبيرة بالثقة. هل يمكن أن أثق في أن شخصًا أبيض يمكن أن ينظر إليّ كإنسانة؟ عندها يمكن أن أخفض الجدار. ربما كان الأمر ذاته بالنسبة إلى البيض أيضًا؟ لا أعلم، لكنني أعلم أن هذا الجدار موجود في داخل كل أسود. ذلك شبيه

---

(24) Veena Das, *Life and Words: Violence and the Descent into the ordinary* (Berkeley: University of California Press, 2007), p. 40.

(25) منذ منتصف القرن، كان هناك أدبيات ناشئة في مجال دراسات العنف والصدمة والذاكرة، واحتلت فيها هذه المسألة مكانة مركزية. وتبدو لي جدالات لاكابرا أنها الأكثر إقناعًا. انظر: LaCapra: Writing History, and History and its Limits.

انظر أيضاً: Das, *Life and Words.*

(26) Sean Field, *Oral History, Community and Displacement: Imagining Memories in Post-Apartheid South Africa*, Palgrave Studies in Oral History (New York: Palgrave Macmillan, 2012).

بأن يكون لديك صديق ويغدر بثقتك، عندها تحتاج الثقة وقتًا طويلًا لتنمو مرة أخرى. وعلى الشخص الذي خرق تلك الثقة أن يعمل بجد لتعويضها. هل تدرك ما أعنيه؟».

«أدرك تمامًا ما تعنيه»[27].

لكن هل كنت أدرك؟ جوابي بعيد جدًا عن اليقين، ولو ادّعيت فهمًا مشتركًا يبدو لي الآن خاطئًا تمامًا. لا توجد وسيلة تمكنني من أن أفهم تمامًا ما عاشته وما عنته بصيغتها المعقدة عن العلاقات بين السود والبيض في جنوب أفريقيا. وفي لحظة إجراء المقابلة، دفعني تأملها لذاتها وسؤالها لأن أعود إلى نفسي، ودُهشت. في تلك اللحظة أظنها كانت تختبرني أو ربما تختبر «الأرضية» بيننا، وإذا ما كنت أسمعها. من جهة أخرى، كان جوابي «الدقيق» النهائي خاطئًا، لكن قبولي الصارم لِما قالته كان شكلًا من أشكال «الصورة المرآتية المتعاطفة»[28] التي تعيد إليها اعترافًا بكل ما تقول وما تشعر في لحظة عارية. وعلى أقل القليل فهمتُ أيضًا قولَها العميق: «لذلك علاقة كبيرة بالثقة. هل يمكن أن أثق بأن شخصًا أبيض يمكن أن ينظر إليّ كإنسانة؟ عندها يمكن أن أخفض الجدار». وفي حين لم أفهم ولم أكن أستطيع أن أفهم فهمًا كاملًا (أو أمثل) تجربتها كامرأة سوداء في جنوب أفريقيا كنتُ «أراها» بصورة لا لَبس فيها ككائن بشري آخر. وتلك الصورة المرآتية المتعاطفة ورؤية إنسانيتها كانتا صائبتين وردّها المباشر تواصل بالروح ذاتها: «نحن نقول البيض لأنّ النظام ... ذلك النظام فعلها وفعل الأهوال كلها المرتبطة بها. بالطبع نحن جميعًا لا نزال نقف كلٌّ على الجانب الخاص به، خائفين من إسقاط الجدار».

«هل استكشفت كتاباتك ولو جزئيًا سبل تجاوز الجدار؟».

---

(27) أجرى سين فيلد المقابلة مع الآنسة ف. د، كيب تاون، 24/4/2002. وبينما لسان والدة المقابَلة هو الهوسا، نشأت في بيت ثنائي اللغة تنطق فيه الإنكليزية والهوسا. ولذلك كانت طليقة بالإنكليزية وكثيرًا ما تكتب بها.

(28) عن «الصورة المرآتية المتعاطفة»، انظر: Coplan and Goldie, p. xx.

«لم أكن قطُّ واحدة من أولئك الذين يكتبون مسرحيات الكراهية. إذا قرأتَ مسرحياتي كلها، ستجدها مفهومة عمومًا. ولطالما كانت تلك المسرحيات التي يجلس الناس فيها ويبكون بدلًا من أن يخرجوا. أنا أحكي قصتي، كما تعلم، ولا أقول أنتم سيئون، أنتم سيئون. والمسألة أن لدي أصدقاء بيضًا، وذلك جعلني لا أضع الجميع في سلّة واحدة».

في تفسيري الأولي لهذا الحوار اعتقدت أن قيمة هذه اللحظة هي في أنه على الرغم من الاختلافات الثقافية والجنسية بيننا، استطعنا أن نقيم نوعًا من «الوئام»[29]، لكن هذا التفسير يبدو الآن سطحيًا جدًا. وكثير من أساتذة التاريخ الشفوي (وأنا منهم) يقولون لطلابهم إن إقامة «الوئام» أمر مهم، لكن ما الذي يعنيه «الوئام» من الناحية العملية؟ مرة أخرى، تزحف إلى الاستخدام العام فكرة مثالية إلى حد ما عن المشاعر «المشتركة» أو القواسم المشتركة (انظر التعريف أدناه). وكم جهدنا أيضًا نحن المؤرخين الشفويين من أجل «الوئام» باعتباره هذه اللحظة الثمينة، حيث يمكن تحقيقَ الرغبة في المساواة ويستطيع المقابَل أن يكشف حقًا ما لديه من حقائق داخلية[30]. «أعتقد أن الوئام» بهذا المعنى هو مكان أسطوري أو هو خياليّ لا يمكن الوصول إليه، لكن هذا لا يعني إنكار أن لحظات المقابلة قد تكون مؤشرًا على علاقة وجدانية أو حوار ذي مغزى.

يرتكز تفسيري الحالي لحوار المقابلة أعلاه، ولتلك المقابلة ككل، على إحساس المقابَلة الواضح بهويتها كامرأة سوداء من نتاج الفصل العنصري في جنوب أفريقيا، لكن من دون أن تستعبدها توصيفات هويتها. وهي أيضًا شخص

---

(29) «يقوم الوئام عندما يشعر شخصان أو أكثر أنهم في حالة توافق أو على طول الموجة ذاتها لأنهم يشعرون بالتشابه أو بالارتباط الحسن ببعضهم. ويرى المنظرون أن للوئام مكونات ثلاثة: الاهتمام المتبادل، الإيجابية المتبادلة، والتنسيق. وكلمة Rapport مستمدة من الفعل الفرنسي القديم rapporter الذي يعني حرفيًا إعادة شيء ما؛ بمعنى أن ارتباط البشر بعضهم ببعض يعني أن ما يرسله الواحد يُعيده الآخر». <http://en.wikipedia.org/wiki/Rapport>.

(30) انظر: Kum-Kum Bhavani, «What's Power Got to do with it? Empowerment and Social Research,» in: *Deconstructing Social Psychology*. Edited by Ian Parker and John Shotter, eds., (London; New York: Routledge, 1990), pp. 141-151.

مرتاحٍ للمكان الذي وصلته في حياتها من خلال التزامها الوعي الأسود وعملها كاتبةً مسرحية. وبالمقابل، كنت حينها شابًا أصغر منها وشعرت برهبة من شخصيتها القوية. وأنا الآن أكثر إدراكًا لكيفية سيطرتها على ما كان يُنقَل وكيف كان يُنقل، وأن تفسيري الساذج للوئام كان أحادي الجانب تمامًا. لكن المقابلة استمرت لأنه على الرغم من الألم كله والأذى الذي عاشته في ظل الفصل العنصري وفي حياتها الشخصية، «وثقت بي بما يكفي» لأن تنقل إليّ ما لديها من رؤى عن حياتها. وإذ أقرأ النص الكامل الآن، أستطيع أن أرى كيف أقام إحساسها بالهوية والذات مسافة نقدية بيننا طوال الوقت، لكنه ظل يتيح المجال لكل من لحظات الاتصال والانفصال الوجداني، واحترام الاختلافات الثقافية والجندرية بيننا. وبذلك أصبحت قادرة على الاعتراف بأهمية المقابلة: «تكمن مأساة جنوب أفريقيا المحزنة في أننا لا يمكن أن نهدم الجدار لأننا خائفون جدًا. أنا خائفة جدًا، من أن يدوس أحد على طرف لي لا يزال هشًا للغاية. الجزء الأكثر حزنًا هو أننا لم يكن لدينا هذه اللحظات للتحدث بعضنا مع بعض في شأن هذا الموضوع».

تكشف المقابَلة عن قوة في كيفية حديثها عن هشاشة داخلها وعن هشاشة العلاقة بيننا في تلك اللحظة. كانت صلة هشّة وموقتة قامت بيننا، من خلال بعض الثقة والتفهّم. علاوة على ذلك، كان عنف العنصرية المنهجي وقانون التحرش وسيطرة الشرطة على البلدة التي تقيم فيها المقابَلة مخيِّمًا على معظم حياتها. وليس من المستغرب بعد ذلك أن نجد في المقابلة أصداء الخسارة المستمرة التي ذكّرتني بعبارة فينا داس: «أن تستكشف معنى الشهادة على العنف يعني أن تتحدث عن موت العلاقات»[31]. وخسائر الماضي المتعددة تلقي بثقلها الشديد على كاهل معظم السود في جنوب أفريقيا الذين عاشوا الفصل العنصري، ولا يزال يخيّم في مرحلة ما بعد الفصل العنصري. خسارة الأحبة والمنازل وفرص العمل وخيالات نوع معين من الحياة، مما لا يمكن إعادة إذكائه في سن الشيخوخة، على الرغم من الحرية النسبية الموجودة الآن في جنوب أفريقيا ما بعد الفصل العنصري.

(31) Das, p. 60.

وبالنسبة إلى الأشخاص الذين لا يزالون يعانون الموروثات المباشرة الناجمة عن الصدمة التاريخية مثل الضرر والحزن والغضب والذكريات الهدامة هناك أيضًا خسارة راحة البال. فكيف يجب أن يستجيب المؤرخون الشفويون لهذه الخسائر وما يرتبط بها من مشاعر؟

المؤرخون الشفويون ليسوا معالجين ومداوين، لكن هناك معنى كامنًا في الفرص التي تتيحها المقابلة لترجمة ذكريات القمع والعنف الهدامة والمستفزة التي شهدها الماضي (أيًا يكن شكلها) إلى روايات مصاغة[32]. ورأت غاياتري سبيفاك أن «الترجمة هي فعل يُنعِش النص، لكنها بفعلها ذلك تفشل في إدراك شيء من الأصل وهو يُحوَّل إلى جمهور جديد»[33]. لا يمكن أن تشفى الخسارة والألم وصدمة الماضي، ولا يمكن أن يدركها المؤرخون الشفويون، لكن من الممكن للناجين من العنف في لحظات مهمّة أن يعيشوا من جديدة تجربة «إنعاش» أنفسهم والنصوص الشفوية التي ينقلونها إلى الآخرين. وفي حين يجب الاعتراف بلحظات الإنعاش هذه في حوارات التاريخ الشفوي، فإنه ينبغي ألا يُبالغ بها ولا يتم تشييؤها. وتبقى الحقيقة أنه حتى مع العمل الشهادي الكبير الذي قام به المؤرخون الشفويون، ولجنة الحقيقة والمصالحة والمنظمات بعد ولجنة الحقيقة والمصالحة منذ عام 1994، لا يزال نادرةً بالنسبة إلى الجنوب أفريقيين أن يتكلموا بصراحة على موروثات الفصل العنصري وعنفه المنهجي وآثاره الجارية في حياتهم الحالية.

في دراسة حالة أخرى عن واحد من طلابي كان يعمل على إزالة الفصل العنصري القسرية في كيب تاون. وبعد لقاء مع مقابَلة محتملة عاد الطالب ليقول لي إنه ارتكب خطأً فادحًا بالإشارة إليها بأنها «ملوّنة». وهذا التعبير يجب عدم الخلط بينه وبين المعنى الأميركي، لكن في الواقع الجزء الأكبر من

(32) Sean Field, «Beyond «Healing»: Trauma, Oral History, and Regeneration,» *Oral History,* vol. 34, no. 1 (2006).

(33) Spivak is here paraphrased by: Jill Bennett, *Empathic Vision: Affect, Trauma and Contemporary Art,* Cultural Memory in the Present (Stanford, Calif: Stanford University Press, 2005), p. 121.

الأغلبية «مختلطة العرق» في كيب تاون لا تزال تختار اليوم الإشارة إلى نفسها بالـ «ملوَّنة». لكن أقلية مهمة تعترض على هذا التصنيف الآتي من أواخر فترة الاستعمار البريطاني وتوسّع وانغرس بمزيد من الصرامة في ظل نظام الفصل العنصري. وشعر الطالب بفظاعة ارتكابه خطأً أخلاقيًا. لكنه كلما أكثر التحدث عن حوارهما كانت تزداد قناعتي بأن هذه المقابَلة أرادت حقًّا أن تتحدث عن قصة حياتها وما دفعها إلى رفض التصنيف العنصري، «الملوَّنون». لذا، أرسلت الطالب ثانيةً وأسفر ذلك عن حوار ناجح جدًا عبر العرق والاختلافات الثقافية والجنسية. والمقابَلة سُجِّلَت في وقت مبكر من هذا اللقاء المسجّل: «أذكر ربما عندما كنت في الرابعة عشرة أو الخامسة عشرة، عندما كان من الضروري أن تتحدث أو تهتم من أنت ... مما لم يكن مهمًا من قبل، لكنني عرفت عندها أنني سوداء. أنا شخص أسود أفريقي ... وأود أن أصحح لأي شخص يقول إنني أي شيء ما عدا كوني سوداء، وأنا أقول ذلك عامدة حقًّا، قد يقول قائل: «أوه، أنت ملونة»؟ وأود أن أقول «لا! أنا سوداء». لا تصنفني، أنا سأصنف نفسي. أنا أعرف من أنا ... أتفهم فكرة العرق المختلط، لكن ألا يمكنني أن أختار أن أكون سوداء ما دام جزء مني أسود؟ لأن كونك ملونًا لا يعني سوى أن تكون ما يصنّفك النظام في حينه ...»[34].

إنَّ غضب المقابَلة إزاء العنف المنهجي للهويات المفروضة جعلها حساسة بشكل مفهوم تجاه إساءة تصنيفها. كان هذا خلال السبعينيات عندما كانت أيديولوجيا الوعي الأسود سائدة بين كثير من جماعات كيب تاون، بعكس بروز المؤتمر الوطني الأفريقي (ANC) بمنظماته المتحالفة في الثمانينيات. وكان من الشائع أن يقول الناشطون في السبعينيات: أردنا أن نُرى ونُعرَّفَ بأننا سود ... كان هناك وصمة عار مرتبطة بأن تُدعى ملوَّنًا، لكن أيضًا كان هناك شيء من التحدي بالفعل في «ألا تدعوني ما كنت تفضل أن تصنفني فيه ... وكان هناك وقت اشتدت فيه المشاعر كثيرًا، ما عاد بوسع البيض أن يقفوا في وجه الكفاح. كان

(34) Ms. TM, interviewed by Tom Perkins, Cape Town, 18 and 22 August 2009.

بوسعهم أن يتعاطفوا، [أولئك الناشطون المناهضون للفصل العنصري الأبيض]، لكنهم لم يقفوا في وجه الكفاح حقًّا ... وظهروا كأنهم يرعوننا، خصوصًا حين كنّا في السادسة عشرة أو السابعة عشرة، ولم يكن الأمر على ما يرام».

مع أن آراء المقابَلة تغيرت مع تقدّمها في العمر، ظل عزمها على أن لا يصنفها الآخرون مبدأ واضحًا. ولهذا على الرغم من أن الطالب الأبيض أغضبها في البداية وحصلت قطيعة بينهما، قبلت اعتذاره وأتاحت له مجموعة مهمة وصادقة من جلسات المقابلة. وكان إلحاحي اللطيف على الطالب كمشرف أمرًا مهمًا، مثلها مثل شجاعة الطالب في مواجهة مقابَل غاضب منه غضبًا مشروعًا. وفي الواقع، أدى خطأ الطالب والجهد اللاحق الذي بذله كلاهما إلى مقابلة أفضل وأكثر دقة، مما لو لم يقع أي خطأ!

يرتكب جميع المقابِلون ما يسمى بـ «الأخطاء»، بعضها ملحوظ وبعضها الآخر لا يُلاحَظ. وحتى تلك الأخطاء التي تؤذي أو تُغضب المقابَل يمكن مع ذلك أن تتحول إلى حوار مثمر. ويجب الاعتراف أن هذا أمر صعب وغير مريح لكلا الطرفين، خصوصًا حين يجري استثمار الاختلافات الثقافية/ العرقية مع كثير من العاطفة والحساسية. واضطررت في عدد من المناسبات إلى الاستماع إلى مقابَلين ينفّسون غضبهم المشروع على نظام الفصل العنصري والبيض. وفي مثل هذه الحالات من الضروري أن نبقي في الذهن القاعدة البسيطة: لا تعتبر الأمر شخصيًا. وعندما يعبّر المقابَلون يجب أن ينبهنا ذلك إلى ضرورة التعاطف مع الألم والقلق اللذين أثارا هذا الغضب المشروع الذي لا يزال يقيم داخل عقل المقابَل وجسمه.

بشكل أكثر تحديدًا، ما معنى «الاتصال» (وعكسه «الانفصال») لدى إجراء مقابلات في أعقاب القمع والعنف العنصريين؟ في كلا المثالين اللذين ناقشتهما أعلاه، كانت هناك لحظات من الاتصال والانفصال. ومن المهم معرفة أن لحظات أو فترات من الانفصال بين المقابِل والمقابَل يمكن أن تظل تسمح بنقل تبصرات وقصص قوية. لكن توصيتي هي التخلي عن البحث اليائس عن

الوئام كما لو كان حالة من الشطط الخيالي التام والخالي من السلطة أسطوريًا. والأكثر فائدة هو أن تؤقلم نفسك باستمرار وتتكيّف كمقابِل مع الاتصال والانفصال الوجدانيين والانقطاع المتأصل في الأبعاد بين الشخصية لحوارات التاريخ الشفوي.

يتطلب هذا التحلي بالصبر والتفهم الهادئ لخيارات المقابَل ومشاعره؛ والسماح للمقابَل بقيادة المقابِل إلى مجالات السرد التي يختارها وإفساح المجال أمام تعبيره عن مختلف مشاعره وحالاته الانفعالية مدخلان أساسيان إلى الحوار المثمر الصادق. وإدراك هذه الأبعاد مفيد بشكل خاص عند انتزاع الرواية عبر الاختلافات الثقافية والعرقية بين المقابِل والمقابَل. وعلاوة على ذلك، عندما يتذكر المقابَل العنف الماضي هناك حاجة إلى أن نبدي «انتباهًا مضاعفًا ... لنشهد ترجمة»[35] المخيلة الذهنية ومشاعر الذكريات التاريخية وهي تُنقل عبر اللغة. ومن دون الاستماع المتعاطف، والانتباه إلى التفاصيل التاريخية والمشاعر، فإن مساحة الترجمة ستضيق كثيرًا. و«المقابلة/ الرؤية الداخلية» التاريخية الشفوية هي على وجه التحديد رؤية متبادلة (أو سوء تعرّف) يعتمد على النظرة المتعاطفة إلى «الآخر» واللحاق به في رحلاته ذهابًا وإيابًا بين نقاط مختلفة في ماضيه وعودته إلى الحاضر[36]، وبالتالي، فإن التعاطف يتطلب وعيًا مستمرًا بالعلاقة بين «هنا والآن» الخاص بدينامية المقابلة، و«هناك وآنذاك» الذكريات التي يعمل المقابَل على ترجمتها إلى روايات للمؤرخ الشفوي (وغيره من الجمهور المحتمل).

أخيرًا، عندي ملاحظة تأملية، فالمقابلات المستفزة عادةً تترك آثارًا وجدانية، خصوصًا مشاعر التجاذب الوجداني. وكان واحدًا من الدوافع لكتابة هذه الورقة هو العمل على بعض تجاذباتي الوجدانية بعد المقابلات، بما

---

(35) Simon, p. 57.

(36) عن التعرف وسوء التعرف في المقابلات، انظر: Sean Field, «"Shooting at Shadows": Private John Field, War Stories and Why He would not be Interviewed,» *Oral History Society*, vol. 41, no. 2 (2013).

في ذلك الحزن والخجل. وأملي أن يكون ذلك قد عمّق تعلّمي من مقابَليّ وطلابي. وحتى الآن، حين أجري مقابلة فيها اختلاف عرقي أو ثقافي أو طبقي أو جنسي أو لغوي أو غيره من أشكال الاختلاف بيني وبين المقابَل، أظل أفكر: هل هذا الشخص يتكلم معي بحرية حقًا؟ ما الذي أشيرُ إليه أنا (الأكاديمي الأبيض الذكر من الطبقة الوسطى) في ذهن المقابَل؟ يعني في أذهان مقابلتهم؟ وعادةً، وليس دائمًا، ما يدهشني تمامًا كيف يتكلم الناس، وكيف يسمحون لأنفسهم أن يعرضوا تجاربهم وذكرياتهم، على الرغم من أن تاريخ الفصل العنصري وصعوبات الحاضر بعد هذا الفصل هما بمعنى ما ضد أن يتحدث أحدنا صراحةً مع الآخر.

في الختام، دافعتُ عن تصور للتعاطف يتطلب طرائق للعمل عبر أشكال الاختلاف ضمن حوارات التاريخ الشفوي، لكن ليس سعيًا وراء مساواة (غير قابلة للتحقيق) أو مصالحة عرقيةٍ مفتعلة (كما تصوّر بعض أعضاء لجنة الحقيقة والمصالحة). وأنا بالنتيجة أشكِّك في مفاهيم المصالحة العرقية أو السياسية، لكن من خلال احترام الاختلاف الثقافي والانفصال الانفعالي اللذين يجب التعبير عنهما وسماعهما يمكن أن تقوم بيننا تفاهمات أعمق وأكثر معنى. لذلك يحتاج المؤرخون الشفويون في سياق البحث إلى أن يتابعوا بتعاطف **الجهد الذي يبذله الراوي كي يترجم ثقافيًا مشاعره وتجارب العنف والقمع في الماضي ويحوّلها إلى ذكريات**. ولا شيء مضمون طبعًا، لكن عندما يتاح للمقابَلين الكلام على أي موضوع ومن خلال أي انفعال، وعندما يتمكن المقابِل المتعاطف من الاستماع عبر الانحرافات التجريبية والانفصال الوجداني، من الممكن قيام حوارات تاريخية شفوية منتجة، بل ذات مغزى، عبر الاختلاف الثقافي وسواه من أشكال الاختلاف.

الورقة الثامنة

رفض النصوص والجمود على النصوص: نزاع الكتابي والشفوي ومفارقات التراث الموريتاني

الأمين بن محمد بابه المصطفى

«يجد كل باحث أمامه ألف رواية مروية، وألف تاريخ محكي، ولكل محمية اجتماعية تاريخها الذي ترويه، مؤسسًا، أو بعد إعادة تأسيسه، والويل لمن تجاوز الخطوط الحمر».

محمد الأمين ولد احظانا

مقدمة

تصاعدت حديثًا في موريتانيا أصوات تطعن في الرواية التاريخية التقليدية، وتدعو إلى إعادة قراءتها بشكل يُنصف بعض الجماعات المهمّشة، ويمثل هذا الاحتجاج جزءًا من المشهد العام للتأريخ في موريتانيا المتميز أصلًا بصراع قوي بين طبقة النبلاء، ونزاع شديد بين القوميات.

عندما كان جل التاريخ المطعون فيه تكتبه طبقة اجتماعية تحتكر التدوين وظيفيًا، تطلّعت الطبقات الأخرى إلى صيغ بديلة بما في ذلك اللجوء إلى الرواية الشفوية، لكن هذا التوجه لم يسلم من الأخطاء «المهنية» مثل تقادم

الحوادث على الرواية وصعوبة تحديد المرجعيات والتباس الشفوي بالكتابي، كما أنه أعاد صوغ المحاور الأساسية للمكتوب بالاقتصار على أساطير التأسيس وشجرات الأنساب والتكتم الجمعي على الماضي.

يمكن تناول هذا الموضوع من خلال محورين أساسيين: أولهما صراع نبلاء المجتمع وتمرد طبقة المحاربين على رواية الطبقة العالمة، وثانيهما وضعية التراث الشفوي من جمع ومنهجية وعراقيل.

السياق العام: تحولات المجتمع وحريات التعبير

ظل المجتمع الموريتاني بشقيه الزنجي الإفريقي والعربي الصنهاجي[1] يعيش على وقع الوتيرة التقليدية، إلى أن أصابته هزة أولى في عهد الاستعمار[2] وثانية في سبعينيات القرن العشرين، حين أدت موجة من الجفاف غير مسبوقة إلى أفواج من النزوح والتقري الفوضوي، فكان ذلك إيذانًا بتفكك العرى التقليدية[3].

---

(1) تتكون موريتانيا من مجتمع عربي - صنهاجي ومجتمع من السودان يتوزعان بدورهما إلى مجموعة من القوميات: البيظان والبولار (الفلان) والسوننكي والولوف. ونجد في كل قومية تراتبية اجتماعية مبنية على الوظائف، فتتكون الطبقة الأرستقراطية من المحاربين ورجال الدين والعلم، بينما تقبع الطبقات الغارمة من أرباب الحرف في قاعدة الهرم الاجتماعي وتلتقي هذه المكونات كلها في الدين الإسلامي، لكن تمايزها مبني أيضًا على اللغات المتلائمة مع القوميات الأربع للبلاد. انظر: C. C. Stewart and E. K. Stewart, *Islam and Social Order in Mauritania: A Case Study from the Nineteenth Century*, Oxford Studies in African Affairs (Oxford: Clarendon Press, 1973), and Jiddou Sounkalo, «La Situation linguistique en Mauritanie,» Notre Librairie, nos. 120-121 (Janvier-Mars 1995), pp. 36-39.

(2) يعتبر إدماج الاقتصاد في المبادلات النقدية أهم تلك التغيرات إلي جانب فرض الاستعمار لأمن نسبي أفقد طبقة المحاربين وظيفتها، في حين عزز مقام الطبقة الدينية التي تحررت نهائيًا من التبعية لحاملي السلاح فتفرغت لنشاطها التجاري والعلمي، ما أورثها مكانة مرموقة وجعلها أكبر مستفيدة من «السلم الاستعماري». انظر: Pierre Bonte, «L'«Ordre» de la tradition. Evolution des hiérarchies statutaires dans la société maure contemporaine,» dans: P. F. Baduel, sous la dir., *Mauritanie entre arabité et africanité* (Aix-en-Provence: Edisud, 1990), pp. 118-128, et Mohamed Said Ould Ahmedou, «La Mauritanie de 1930 à 1968: Mutations économiques et sociales» (Thèse de Doctorat, Université d'Aix-Marseille I, Aix-en-Provence, 2001).

(3) انظر تفصيل تلك التحولات في أطروحة الأستاذ عبد الودود بن الشيخ: Abdel Wedoud Ould Cheikh, «Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société maure précoloniale (XI^{e}-XIX^{e} siècles)» (Thèse de Doctorat en sociologie, Paris V, 1985).

الجدول (8-1)
القوميات والطبقات في موريتانيا

القومية	تسمية الطبقة	الوظيفة
البيظان/ البيضان	النبلاء: - لعرب/ حسان - أزواى (الزوايا) طبقات تابعة وغارمة: - لحراطين (العتقاء) - لمعلمين (الحدادين) - إيكاون - أزناك - لعبيد (العبيد)	السياسة والحرب العلوم و الدين الأشغال المختلفة الصناعة التقليدية الموسيقى الرعي الأشغال المختلفة
البلار (الفلان)	النبلاء: - توروبي - سبي طبقات تابعة وغارمة: - كالنكوبي (العتقاء) - ويليبي - أولابي - شبالبي - ماشوبي (العبيد)	العلم والحرب الحرب الأشغال المختلفة الصناعة التقليدية الموسيقى الصيد الأشغال المختلفة
السوننكي/ ساراقلي	النبلاء: - تتنكالمو - مودي طبقات تابعة وغارمة: - جاكورمكو (العتقاء) - تاكو - كيسيرى - ساكو - كومو (العبيد)	السياسة والحرب العلم والدين الأشغال المختلفة الصناعة التقليدية الموسيقى حطاب الأشغال المختلفة
الولوف	النبلاء: - كارمي - جمبار - سرني طبقات تابعة وغارمة: - بادولو - جام بور - جف لك - بولك - جام (العبيد)	السياسية الحرب العلم والدين الفلاحة خدمة الأمراء الصناعة التقليدية الموسيقى الأشغال المختلفة

سرّع من هذه النقلة ما واكبها من طغيان الفكر اليساري ونشأة طبقة عمالية عصرية، حيث اكتتبت حركة الكادحين[4] ذات الميول الماركسية جل منتسبيها من أوساط الطبقات المحرومة الوافدة من الريف التي وجدت بدورها أن الانتماء إلى الحركة يعوّضها عن خسارة بيئتها الاجتماعية الريفية التي لم تكن أصلًا رفيقة بها، ومن ناحية أخرى، وفّرت الشركات الأجنبية التي كانت تستغل معادن الشمال الموريتاني فرصةً للمطالبة بالاستقلال الاقتصادي، فكان النضال من أجل استرجاع المقدّرات الوطنية من موجبات نشأة طبقة الشغيلة التي ساهمت في الترقية الاجتماعية للنقابيين. أما التحولات الجوهرية التالية فستقع بالتزامن مع محاولات الديمقراطية التي بدأت في عام 1991[5]، وتمخّض عنها ظهور قوالب ديمقراطية مثل التعدد الحزبي والنقابي وحرية الصحافة التي بلغت أوجها في كانون الثاني/ يناير 2012 بتحرير الفضاء السمعي البصري، حيث أُسّست أول مرة مجموعة من القنوات التلفزيونية والمحطات الإذاعية الحرة، وجاء ترتيب موريتانيا الثانية عربيًا من حيث حرية الإعلام في تصنيف منظمة مراسلون بلا حدود لعام 2013[6].

فتح هامش الحرية بابًا للتنابز بين طبقات المجتمع، فبرزت أصوات تطعن بالمسلّمات التاريخية وتنادي بقراءة مختلفة للمسلّمات الماضية تكون أكثر إنصافًا لأسلافها وأحسن أثرًا في أجيالها الحالية. وبرزت في عام 2012 في غمرة المطالبات التي اجتاحت موريتانيا منذ انقلاب 2005[7] مطالبة شريحة

---

(4) لمزيد من التفصيل، انظر: سيد أعمر ولد شيخنا، موريتانيا المعاصرة: شهادات ووثائق (الجزء الأول 1957-1984) (نواكشوط: دار الفكر، 2011)؛ Hamid Al-Muritaniyi, *L'indépendance néocoloniale* (Paris: Six Continents, 1975), et Francis De Chassey, *Mauritanie, 1900-1975* (Paris: Anthropos, 1979).

(5) تزامن هذا التوجه مع تداعيات خطاب La Baule الذي ألقاه الرئيس الفرنسي في 20 حزيران/ يونيو 1990 في القمة الفرنسية - الأفريقية، والذي يوصي الدول الأفريقية بتكريس الديمقراطية نهجًا للحكم ووسيلة لاستدرار العون الفرنسي والغربي عمومًا.

(6) تقع موريتانيا في المرتبة 67 عالميًا غير أنها الثانية عربيًا، إذ تسبقها جمهورية القمر. انظر: <http://fr.rsf.org/press-freedom-index-20131054.html>.

(7) تميز ما بعد عهد معاوية بن الطايع الذي حكم بين عامي 1984 و2005 بكثرة المطالب والتظلمات وأصبح الاحتجاج يوميًا أمام القصر الرئاسي في انواكشوط.

المعلمين (الحَدادين) برفع حالة التهميش التي يعانونها، فالتراث البيظاني يُظهر فعلًا طبقة الحدادين باعتبارها متميزة بمجموعة من العيوب[8]. وعبّرت هذه الطبقة عن ثورتها على هذه المعاملة المقيتة من خلال الاحتجاج على شاشات التلفزيون والكتابة على الجدران، ومن ذلك المطالبة بحرق كتاب الوسيط الذي وثّق كتابة تلك الصورة النمطية السلبية للحدادين[9].

من البديهي أن هذا التهديد بالحرق محاولة من الحدادين لاستنساخ تجربة الحراطين[10] مع الكتب الفقهية، إذ قامت منظمة انبعاث الحركة التحررية[11] بإحراق كتب فروع الفقه المالكي علنًا في 27 نيسان/أبريل 2012 باعتبار الفقه المالكي وسيلةً لتمادي طبقة الأسياد في المسلكيات العبودية، وللتأكيد للمتسبين إلى العبيد أن الإسلام لا يشرّع العبودية، وإنما هو تأويل جاء به الفروعيون. وإذا اعتبرنا هذا التصرف موقفًا من العبودية، يمكن أن يفهم أيضًا أنه رفض للماضي وقراءة الأسياد له، من هنا فهو طعن في التاريخ التقليدي، ويمكن أن نشير في هذا الصدد إلى محاولة عبد الله افال تقديم قراءة تاريخية جديدة لشخصية محمد ولد امسيكه[12] الذي حام حوله كثير من الجدل بين الذين صنفوه في باب التلصص والصعلكة، والذين خلعوا عليه أوصاف المقاومة والبطولة. ومهما تكن صدقية إحدى الروايتين، الجديد في الأمر أن هذه الشخصية تنتمي إلى طبقة الحراطين ويمثل الاهتمام

---

(8) انظر تفصيل تلك الصورة النمطية السلبية في: Aline Tauzin, *Littérature Orale de Mauritanie: de la fable au Rap*, Tradition orale (Paris: Karthalla, 2013), pp. 113-116.

(9) الفقرة المعنية هي: «والناس يزعمون أن أصلهم يهود ثم أسلموا ودينهم ضعيف جدًا والناس ينسبون إليهم الكذب والشر ولا يناكحونهم»، انظر: أحمد بن الأمين الشنقيطي، الوسيط في تراجم أدباء شنقيط والكلام على تلك البلاد تحديدًا وتخطيطًا وعاداتهم وأخلاقهم وما يتعلق بذلك، ط 2 (القاهرة: مطبعة الخانجي، 1958)، ص 524.

(10) تطلق تسمية الحراطين في موريتانيا على السكان السود الناطقين بالعربية والمنتسبين إلى قومية البيظان، ومن بينهم أرقاء سابقين.

(11) حركة لمحاربة العبودية نشطت في الأعوام الأخيرة في موريتانيا وتبنّت أسلوبًا جديدًا في محاربة ظاهرة الاسترقاق يتمثل برصد الحالات كلها وتعبئة مناضليها للتظاهر حتى يحسم أمرها.

(12) نسخة أصلية من مقالة غير منشورة: F. Abdellahi, «Mohamed Ould M'Seïkeu: Bandit ou résistant. Légende et réalité. Un Episode récent de l'histoire de la Mauritanie coloniale,» 2003.

بها وجمع أخبارها ثورة في حد ذاته على تقاليد الذاكرة الجمعية التي لا تقيم وزنًا لغير نبلاء المجتمع.

أولًا: الحرب الباردة بين نبلاء البيظان في شأن التراث التاريخي

1 - تمرد حسان[13]

لئن كانت طبقة الحدادين آخر من يثور على الطرح التقليدي ويرفع مثل هذه الشعارات المطالبة بالإنصاف، فإنها لم تكن بدعًا من الطبقات في هذا التوجه، إذ إن جل الطبقات عبّرت عن رفضها الرواية المكتوبة للتاريخ الموريتاني ودأبت على التشكيك في رواية التاريخ المتداولة التي تعتمد عليها الأيديولوجيا المهيمنة.

ظهرت بالفعل ردات فعل لدى المثقفين والمطّلعين من طبقة حسان المحاربة وكان أغلب انتقادها منصبًّا على حادثة جوهرية في التاريخ الموريتاني وهي حرب شرببيه[14]. إذ طعن في هذه الرواية كثير من المجموعة الحسانية، خصوصًا أهل الناحية الجنوبية الغربية من موريتانيا المعروفة بـ «الكبلة» التي كانت مهد حركة ناصر الدين، وربما يكون أبرز نماذج مواقف ذلك التيار ما

(13) حسان أو بني حسان قبائل من أصل عربي بدأت تتسرب إلى الفضاء الموريتاني الحالي انطلاقًا من القرن الخامس عشر وتمكنت بطونها من السيطرة على هذا المجال على حساب السكان الأصليين الصنهاجيين مكونين وحدات سياسية تشاركهم في زعامتها طبقة الزوايا ذات السلطة الروحية.

(14) حرب اندلعت نحو عام 1671 بين قطب السكان الأصليين ويتزعمه الإمام ناصر الدين وتحالف يقوده رؤساء القبائل العربية، وقد حاول الإمام تأسيس دولة دينية على ضفتي نهر السنغال غير أن تكتل العرب المدعوم من الفرنسيين قضى على حركته في عام 1677.

هيمنت هذه الحادثة وتبعاتها على الذاكرة الجمعية الموريتانية، حيث إنها طغت على ما قبلها، إذ يندر الحديث عن حركة المرابطين التي طار ذكرها في الآفاق وطمست معالمها في مهدها، أي في موريتانيا، فجل الناس لا علم لهم بها والقلة المطلعة على بعض شذرات أخبارها تتصور أنها من الشمال، انظر: Nani Ould Houssein, «Les Almoravides et la mémoire collective dans le pays de Chinguit au XVIIe et XIX siècle,» *Masadir* (Cahier des Sources de l'Histoire de la Mauritanie,) no. 2 (1999), pp. 129-156.

ورد في مقالة حبيب بن محفوظ[15] الذي خاطب فيها ناصر الدين في محاولة لخلع اللبوس القدسي الذي تُضفيه عليه رواية محمد اليدالي بن محمد سعيد مؤلف كتاب أمر الولي ناصر الدين[16].

يُعدّ محمد اليدالي فعلًا المؤسس الحقيقي للرواية التاريخية للزوايا، ويؤكد محمد المختار بن السعد الطابع الأيديولوجي لمؤلفات هذا العالم، ويصفها الحياة الطوباوية وتمثل تأملًا في ماضٍ مثالي ومقدس، يعوض من الناحية النفسية جيل الهزيمة الذي ينتمي إليه محمد اليدالي[17]. ويؤكد عبد الودود بن الشيخ بدوره أن موقف محمد اليدالي شكّل نوعًا من المقاومة السلمية بعد الهزيمة ويمثل محاولة لمتابعة الحرب بسبل أخرى مبنية على الاعتزاز بالذات والصبر واعتزال المتغلبين[18]. ومن مميزات محمد اليدالي التي يبرزها عبد الودود بن الشيخ، كونه يشترط حسن تصرف بني حسان مع الزوايا وسيلة لجلب الظفر والتوفيق لذراريهم وخلفهم[19]، ما يعني أن خلاص بني حسان مرتبط برضى الزوايا عنهم. يقول ابن السعد: «يلاحظ المتتبع لتاريخ أمراء الترارزه - كما صاغته الأيديولوجيا الزاوية - نزوعًا إلى التبرك بزواياهم، واحتماءً بحماهم الروحي، وخطب ود سراتهم، والتحالف معهم ... في مقابل إيثار الزوايا للترارزه»[20].

(15) انظر: Habib Ould Mahfoudh, *Mauritanides: Chroniques du temps qui ne passe pas*, préface et postface de Abdel Wedoud Ould Cheikh, Hommes et sociétés (Paris: Karthalla, 2012), p. 26.

(16) محمد بن المختار بن محمد سعيد اليدالي، **نصوص من التاريخ الموريتاني: شيم الزوايا، أمر الولي ناصر الدين، رسالة النصيحة**، تقديم وتحقيق محمذن ولد باباه، المكتبة الثقافية المغاربية (تونس: بيت الحكمة، 1990).

(17) محمد المختار ولد السعد، **حرب شربيه: أزمة القرن السابع عشر في الجنوب الغربي الموريتاني** (نواكشوط: المعهد الموريتاني للبحث العلمي، 1993)، ص 24.

(18) Ould Cheikh, p. 241.

(19) Ould Cheikh, p. 949.

(20) محمد المختار ولد السعد، «موريتانيا في العهد الحساني» في: *Histoire de la Mauritanie: Essais et synthèses* (Nouakchott: Université de Nouakchott, Laboratoire d'études et de recherches historiques, 1999), p. 122.

هذا التقويم المبني على أساس تقرب طبقة المحاربين للزوايا وقبولهم غلبتهم الروحية والتوسل إليهم في سبيل الحصول على شهادة حسن سلوك من الزوايا تضمن لهم ذكرًا حسنًا وسمعة جيدة، هو ما أثار حفيظة منتقدي محمد اليدالي من بني حسان، إذ يرفضون الترتيب القيمي[21] الذي يقوم به وعليه، ويطعنون في المعلومات الواردة في كتابه، فيرون أن هذه الأحكام الصادرة على أسلافهم مبنية على قيم خارجة على المجتمع المحارب، ومن الأكثر ملاءمة والأكثر إنصافًا أن يعتمد تقويم المحارب على قيم مثل الفروسية والشجاعة، ومهما يكن فإنهم يرفضون أن تكون مجموعة الزوايا ذات العداوة التليدة مع المحاربين، التي تتمسك بقيم المهادنة والتقية، هي التي تطلق الأحكام وترتب طبقات المحاربين.

2- قدسية المكتوب

ربما تكون المكانة المقدسة للمكتوب من أكثر الأمور إزعاجًا لحسان، إذ إنهم يعون أن المجتمع بحكم عمق تديّنه بوّأ المكتوب مرتبة القداسة، وذلك ما يتعسر معه التشكيك في رواية الزوايا الموجودة في المؤلفات، مثلما كتب محمد اليدالي. وما يزيد عملية الطعن صعوبةً كون الزوايا أحاطوا أنفسهم بهالة من القدسية بحكم احتكارهم المعارف الدينية والخطط الشرعية، فالنص مقدس أصلًا كما يقول المثلان الشعبيان: «هذا مكتوب» و«ال اجبر النص ما يطمص»[22]، ولما كانت أغلب العلوم وأهمها تلك المتعلقة بالمعارف الشرعية، وهي مرجعية هذين المثلين، فإن ذلك يقيم وزنًا كبيرًا للمكتوب وينقله إلى مستوى العقيدة، ما يجعله خارج دائرة الظنون والشكوك. أضف إلى ذلك أن النص التاريخي صادر عن طبقة موصوفة

(21) وصل الأمر أحيانًا إلى مرتبة التكفير ومن ذلك ما روي عن وجود مخطوط بعنوان «شقي وشهيد» يقوم صاحبه والد بن خالنا بتمييز الناس على أساس مصيرهم في الحياة الأخروية، وتسبب الجدل الذي سيثيره هذا الشكل من التصانيف في تمزيق عائلة المؤلف له، انظر: والد ولد خالنا، كرامات أولياء تشمشه، تحقيق الداه بن محمد علي (نواكشوط: المدرسة العليا للأساتذة، 1982)، ص 7.

(22) عبارة حسانية تعني أن من وجد النص لا يتيه ولا يبحث عما سواه.

بالورع والتقوى ولها قدرة على الانتقام الغيبي ممن أساء إليها أو طعن في صلاحها. وعندما انتقلت الرواية المكتوبة إلى الصيغة الشفوية ظلت تحافظ على شرعيتها ومرجعيتها المكتوبة في النص، وكانت صيغتها المكتوبة الأصلية من أهم حججها وأدلّتها على الصدقية، إن هذه العقلية الاجتماعية المتمسكة بقدسية النص وورع الزوايا هي التي حالت دون إسماع صوت المحتجين من بني حسان قبل ظهور تغيرات كبرى في المجتمع وقيمه وانتشار رياح التمرد.

3- كفاية

نشط حديثًا السيد عثمان بن عيد وهو من بيت إمارة آدرار[23]، إذ يؤكد في كل مناسبة أن الزوايا يسيطرون على كل شيء. فطالب مرة عبر التلفزيون الوطني بأن تخصص حصة من شبكة البرامج لطبقة بني حسان، ووجد منبرًا مهمًا من خلال انتسابه إلى الرابطة الوطنية لتخليد أمجاد المقاومة التي تنظم ندوات في ذكرى استشهاد كل بطل من أبطال المقاومة الوطنية الموريتانية. فيتدخل عثمان بن عيد للتعبير عن تمرّده على رواية الزوايا وعلى هيمنة هذه الطبقة، ومما يُعيّر به شريحة الزوايا أنها بلغت من التلفيق حد ادعاء محاربة النصارى، بينما كانت منزوعة السلاح، ويقول إنها ظلت تحرّض الجماعات المحاربة من دون أن «نجد من بينها شهيدًا». ويعني بذلك أن طبقة الزوايا ربما كانت تؤلّب حسان على محاربة الفرنسيين لتتخلّص منهم. كما يكرر عثمان في كل مجلس أو اجتماع أنه لولا حسان لما قامت قائمة للزوايا، وأورد في ذلك سورة قريش محتجًا بأن المحاربين هم الذين يؤمنون الزوايا من الخوف، ما مكّن الزوايا من التفرغ لنشاطهم الاقتصادي. وبناء عليه من اللازم طبقًا لهذا المنطق أن يعترف هؤلاء بجميل صنيع بني حسان. ويعني ولد عيدَ ومن يحذون حذوه من طبقة حسان أن الزوايا لم ينصفوا الطبقة المحاربة في ما أوردوا من

(23) إمارة آدرار إحدى الإمارات الحسانية الأربع التي كانت تقتسم المجال الموريتاني الحالي بعد تغلب القبائل الحسانية القادمة أصلًا من جزيرة العرب على القبائل المحلية.

أخبار أسلافها وأنهم هيمنوا في الماضي على المعارف والأخبار وما زالوا يسيطرون على الساحة الثقافية والإعلامية[24]، فما عاد هناك ذكر ملائم لبني حسان، لذا يطالب أفراد بني حسان بإعادة الاعتبار لقبائلهم والبحث عن موطئ قدم في المجال المعرفي والإعلامي.

4- تسلّط المغلوبين على الغالبين

إن هذا الشعور بالغبن الذي يُعبّر عنه بعض مثقفي طبقة حسان قد يكون مرده إلى ملاحظة المفارقة المتمثلة في أن الزوايا بعد انهزامهم في الحروب مع حسان وتغلّب هؤلاء عليهم، وجدوا في العلم والدين ملاذًا عوّض ما فاتهم من السلطة والنفوذ القائمين على القوة العسكرية، وعضّد من شأنهم ما كسبوا من الأموال عن طريق التجارة وتوّجوا ذلك كله بولوج علم الغيبيات، وما اشتهروا به من الكرامات والخوارق[25] التي كانت أقوى وسائل الدفاع المُتاحة لديهم، إذ إن تسلّط حسان لا يردّه ولا يسلم منه إلا من يدفع عن نفسه بالصلاح أو المال. وبرزت ضمن الزوايا جماعات من الصالحين ومن المشايخ تهابها حسان، لما قد ينتج من ظلمها من انتقام إلهي[26]. فكانت مثلًا حضرة الشيخ ومجال إقامته خارجتين عن نطاق غارات بني حسان وتسلّطهم. وبلغ الأمر أن قبيلة أهل سيد محمود مثلًا هي عبارة عن صميم محدود يسمى إدولحاج وكل ما سواه هو أفواج من مختلف القبائل دخلت في حماية الصالح سيد محمود[27]، فنسبت إليه هذه المجموعة. ووقع على

---

(24) انظر إحدى مداخلاته الحديثة عن ادعاء الزوايا للمقاومة ومضايقتهم لحسان على الرابط الإلكتروني: <http://www.youtube.com/watch?v=ru_InmO10RA>.

(25) أفردت لهذا الشكل أدبيات خاصة تسمى «كرامات الصالحين» وكان أول من ألّف فيه محمد اليدالي بن محمد سعيد صاحب أمر الولي ناصر الدين. ثم سلك مسلكه محمد والد بن خالنا (ت 1795).

(26) «تازب» بتفخيم الحرفين الأخيرين هي العبارة الشعبية لما يسميه الزوايا بانتصار الله لعباده الصالحين وذوده عنهم.

(27) هو الشيخ سيد محمود بن المختار الحاجي الملقب لمرابط (ت 1786). شيخ صوفي وزعيم قبيلة أهل سيد محمود.

هذا الأساس ترتيب الزوايا بين زوايا «الشمس» وزوايا «الظل»، فأما زوايا «الشمس» فهم الذين احتفظوا بوجود وبقوة نفوذ عن طريق الصلاح[28] وهيبة العلم، بينما كان وجود زوايا «الظل» خافتًا بحكم تسلّط حسان عليهم وعدم قدرتهم على رد جورهم إلا بواسطة المدارات بالمال وحده.

5- تمرد على الطرح الزاوي

تمثلت ردة فعل بني حسان المعاصرة على هذه «الهيمنة المرابطية»[29] في الطعن أولًا في الرواية التاريخية للزوايا، إذ كانت هي التي تؤسس في نظرهم لهذا التغلب. وفي هذا المنحى تأتي المطالبة بمراجعة التاريخ. وزاد من حدة التنافر والاستقطاب الجدل الذي قام في شأن التاريخ الاستعماري، وموقف الجماعات من مقاومة المستعمر أو مهادنته[30]، حيث يكثر اتهام زوايا الكبلة على وجه الخصوص بأنهم هم من ساعد في دخول المستعمر وشرّعوا له سعيه[31] في الاحتلال وأمدّوه بالمؤن، بينما قاومته قبائل حسان التي تداعت عليه من الجهات الأخرى للوطن.

ظهرت حديثًا في سياق تأسيس «الجمعية الموريتانية لتخليد أمجاد المقاومة»[32] دعاية تؤكد أن العهد الأول من الدولة الوطنية الموريتانية -

---

(28) يتناول عبد الودود بن الشيخ هذا الموضوع تحت عنوان «تسيير الغيب» «La Gestion de l'invisible».

(29) نسبة إلى المرابط وهي تسمية مرادفة لعبارة زاوي (مفرد زوايا) وأغلب الظن أن أصلها من المرابطين، تلك الحركة الإصلاحية التي نشأت في موريتانيا ثم توسعت بعد ذلك إلى الشمال، حيث امتدت إمبراطوريتها إلى المغرب الأقصى والأندلس.

(30) في هذا الموضوع، انظر: محمود إزيد بيه ولد محمد، **الزوايا في بلاد شنقيط في مواجهة الاستعمار الفرنسي: فصول في التاريخ السياسي الموريتاني الحديث** (نواكشوط: المطبعة الوطنية، 2001)، و Elemine Ould Mohamed Baba, «La Société Beidhane face à la colonisation française» (These de Master, ENS, Nouakchott, 1984).

(31) ظهرت فتاوى مدافعة عن الموقف المهادن للاستعمار الفرنسي، لعل من أبرزها «مجموعة من الرسائل تتعلق بأحكام الجهاد وقتال النصارى» للشيخ بابه بن الشيخ سيديا و«نصيحة العامة والخاصة في عدم جدوائية محاربة فرنص» للشيخ سعد ابيه بن محمد فاضل.

(32) أسست هذه الرابطة في 29 تشرين الثاني/ نوفمبر 2007.

المحسوب على زوايا الكبلة - تعمد تغييب المقاومة الوطنية التي لم يفتح المجال لذكرها أو للتحدث عن أمجادها إلا بعد اختفاء «الاستعمار الجديد وظهور سلطة وطنية». واعتبر أصحاب الجمعية أن خطاب الرئيس محمد بن عبد العزيز يوم 28 تشرين الثاني/ نوفمبر 2009 الذي نوّه فيه ببطولات المقاومة وترحّم فيه على شهدائها هو بمنزلة اعتراف رسمي بالمقاومة الوطنية ومفاخرها[33].

كانت مناهضة «خيانة الزوايا» في العهد الاستعماري من أشد فصول تمرد حسان على الأيديولوجيا الزاوية، وتميزت مما سواها بكونها تعني حوادث بعينها وتأويل نتائجها بينما ينصب الرفض غالبًا على مهاجمة بني حسان لرواية الزوايا في أبعادها الغيبيّة.

نجد في الطعون التي قامت ضد رواية الزوايا تهجمًا على ادعاء غلبة غيبية كما لاحظنا في الجدل في شأن مؤلفات محمد اليدالي، وما أفضت إليه من تراتبية لجماعات حسان وعشائرهم. وبناء عليه، فإن الحوادث ليست موضوع الطعن، وإنما يتعلق الأمر قبل كل شيء بالجانب الغيبي الذي يمثل احتكار زاويا، ومرد ذلك إلى أن التاريخ الذي سطّره الزوايا، هو في الأغلب تاريخ المجموعات الحسانية في أيام عزّتها وغلبتها، وربما يفسر هذا موقف حسان الرافض ما كتب خارج رقابتهم، قبل تمكّنها في عهد محمد اليدالي أم بعد غيابها في القرن العشرين بحكم سيطرة الفرنسيين، وهكذا ينحصر الجدل زمنيًا في ما قبل القرن الثامن عشر وما بعد بداية القرن العشرين، أي في الفترة السابقة أو اللاحقة لتغلّب بني حسان وتأسيسهم إمارتهم[34].

---

(33) حوار مع سعد بوه ولد محمد المصطفى رئيس الرابطة - موقع أمجاد.نت:
<http://www.emjad.net/article2118.html>.

(34) أفضى تغلب القبائل العربية بعد منتصف القرن الثامن عشر إلى تأسيس مجموعة من الوحدات السياسية هي على التوالي إمارة الترارزه ولبراكنه وآدرارو، وكانت تضم كل منها مجموعة من القبائل المحاربة والزاوية وأتباعهما وتسيطر على مجال جغرافي معين يمارس فيه الأمير سلطته السياسية.

6- الكتابي ينتقل إلى الشفوي سلاحًا لمن لا سلاح له

مما زاد صعوبة التعرض لرواية الزوايا أنها امتزجت في مرحلة معينة بالتراث الشفوي، من خلال قصص الجدات إلى الأحفاد، والأمهات إلى الأبناء، والمحدثين إلى مجالسيهم، ولهجت بها العامة بعد ذلك فصارت معروفة ومعهودة، بل إنها أصبحت في عداد المعتقدات الاجتماعية، والتحقت بالتراث الشفوي المتوارث بين الأجيال والمندمج في الذاكرة الشعبية، وكانت رواية محمد اليدالي مثلًا معروفة فعلًا ومتداولة قبل أن تنشر وتحقق في عام 1990.

يجدر بنا ذكر أن هذه الرواية «الشفوية - الكتابية» انتشرت على الخصوص[35] في منطقة الكبلة تلك المنطقة التي كانت مسرح حوادث حرب شربببه، والتنازع الشديد بين قبائل صنهاجة الأصلية، وقبائل العرب الوافدة من الشمال. وأدى هذا النزاع الذي انتهى بحرب شرببيه وبشروطها المجحفة[36] - بالنسبة إلى الزوايا - إلى إحداث شرخ قوي في المجتمع. وكان من مخلفات هذا الشرخ تبني الزوايا المهزومين استراتيجية تمثل الرواية «الشفوية - الكتابية» إحدى ركائزها، وهي رواية ترسّخ طرحًا مفاده أن الجهّال من العرب والمحاربين كانوا يمارسون أنواع الظلم والتعسف والغطرسة على مجموعة الزوايا المسالمة التي لا تمتلك من الأسلحة سوى التقوى والورع، ولا تعول إلا على ما توفره العناية الإلهية من حماية. ومن أمثلة ذلك العبارة في نص محمد اليدالي بن محمد سعيد، حيث يقول

(35) تميزت منطقة الكبلة فعلًا بهذه الحرب وبمخلفاتها المهمة، لكن مناطق موريتانيا كلها عرفت شكلًا من تنازع السكان الأصليين مع القبائل العربية الوافدة بعد القرن الخامس عشر الميلادي، وكانت النتيجة عمومًا غلبة قبائل العرب وفرضها سيطرتها على المناطق كلها، وربما يكون العنصر الذي يميز باقي مناطق موريتانيا من الكبلة هو احتفاظ زوايا تلك المناطق بأسلحتهم.

(36) تتحدث الرواية عن شروط ظلت سارية المفعول حتى بداية القرن العشرين، ومن أول هذه الشروط نزع السلاح، حيث أصبح الزوايا عزلًا من الناحية العسكرية ثم يأتي بعد ذلك وجوب توفير النقل والضيافة لكل عابر سبيل من حسان، كما أن ثلث ماء الآبار التي كان يمتلكها الزوايا كانت مخصصة لسقي حسان ودوابهم. وتطلق عبارة «وصل» على ما يقوم به الزوايا من نقل للمسافر من حسان، حيث يوفر له الحي الأول بعد انقضاء أيام الضيافة الثلاثة دابة ليوصله إلى الحي الثاني، وهكذا يتوالى تنقل الحساني على حساب الزوايا.

«ثم إنا نحن الآن في مغفر[37] والله المستعان»[38] التي تبرز تخوف المؤلف وعشيرته من جور حسان وتوسله إلى القدرة الإلهية لحمايته من ظلمهم. ومما يبيّن نظرة الكراهية التي كان يروّج لها الزوايا والصورة النمطية السلبية التي ألصقوا بحسان، ما جاء في حض أكابرهم على اعتزال حسان كسبيل وحيد للخلاص من شرهم والسلامة من سوء طباعهم. ويلخص محمد اليدالي هذا التوجه بقوله: «اعلم أن من أعظم القواعد التي أُسست عليها تشمشه[39] أمرهم عدم مخالطة الظلمة وطرق أبوابهم والانعزال عنهم قلبًا وقالبًا، لما في ذلك من المفاسد الدينية لمن خالطهم لئلا يرتضع الخبيث من خبيث أفعالهم، وقبيح مخالطتهم ومن مسارقة طباعهم وكثرة شهود المنكرات منهم ...»[40]. تدخل الرواية إذًا في صميم الحرب الدعائية كوسيلة للنيل من العدو بنعته بأقبح النعوت، والطعن في عقيدته وذلك من أشنع الأوصاف في مجتمع إسلامي. وهذا التموقع أيضًا من بين المآخذ التي يسردها رافضو رواية الزوايا، إذ إن جل منتقدي هذه الرواية من طبقة حسان يعتبرون أن هذه الأوصاف غير لائقة، وإنما هي نتيجة التعصب، إذ إننا نجد أن هؤلاء قد يقبلون بروايات صادرة من الزوايا لكن في سياق مختلف.

7- الزوايا أرخوا لحسان أم كتبوا مروياتهم؟

إن انحصار انتقادات بني حسان للكتابات الخارجة عن عهدهم[41] يعني أنهم راضون طبعًا عما كتب في فترة نفوذهم، وذلك من مؤرخي

(37) مغفر بن ادي بن حسان وهم آخر بطون حسان قدومًا إلى الكبلة ومحاولة بسط نفوذهم على ساكنيها الأصليين من تشمشه وغيرهم. يأتي هذا القول في سياق سرد محمد اليدالي لجماعات المحاربين التي أساءت إلى تشمشه فكفاهم الله شرها: «وهكذا سنة الله في تشمشه وغيرهم من الصالحين أن كل من أراد أن يسومهم بسوء كفاهم الله شره، فإنهم كانوا في بلادهم مع الأنباط فجاروا عليهم فنفاهم الله عنهم وبقيت تشمشه في بلادهم (ها) ثم خلفهم أولاد رزك ثم أولاد عكب كذلك ثم أولاد داوود بن عمران ...» انظر: اليدالي، ص 84.

(38) المصدر نفسه، ص 84.

(39) حلف قبلي من زوايا بلاد الكبلة.

(40) المصدر نفسه، ص 102.

(41) نجد في بعض حقب التاريخ الموريتاني «العهد الحساني»، انظر: محمد المختار ولد السعد، الإمارات والنظام الأميري الموريتاني: النشأة والأطوار السياسية الكبرى (أبو ظبي: ابن دسمال، 2007).

الزوايا الذين يفترض أنهم سطّروا ما رواه رواة طبقة المحاربين[42]. إذ ظهر في الموسيقى الموريتانية مقام خاص بالملاحم القتالية اخترع له غرض خاص من الشعر الشعبي تطلق عليه تسمية «اتهيدين». وبلغ هذا الفن أوج ازدهاره في عهد الشاعر سدوم بن انجرتو[43] والفنان سيد أحمد لاوليل[44]. ويعتبر سيد أحمد هذا من أشهر المطربين الشعبيين الذين يدعوْن إيكاون، وألّف مجموعة من الألحان لمصلحة أمراء مشيخة أولاد امبارك التي ذاع صيتها في الآفاق بفضل هذه الألحان التي احتفظت لهم إلى أيامنا بتراث حافل من الأمجاد والمفاخر لم تبلغها إمارة أخرى. وما زالت الرواية الشعبية تلح على العلاقة الخاصة بين مشيخة أولاد امبارك وفنانيهم، إذ تبالغ في أعطيات الأمراء التي أغدقوها على الفنانين والعلاقة الحميمة التي طبعت روابطهم. وفي المقابل، شيّد هؤلاء الفنانون مجدًا أسطوريًا لبطولات وسخاء أولاد امبارك.

عني الفنانون إذًا بنقل تراث طبقة المحاربين، وهذا أمر ما زال يقوم به فنانو المجموعات الزنجية الموريتانية، حيث يعزف الفنان على آلته ويقص قصصًا من الماضي جلّها من ملاحم الأبطال[45]، وربما يكون موقع مشيخة أولاد امبارك على تخوم بلاد هؤلاء القوم[46] من أسباب تميز مشيختهم وأهمية الملاحم الموسيقية فيها والمحافظة على تراثها على الرغم من اختفاء حكمهم وانقراض ملكهم.

---

(42) نستخدم هنا طبقة المحاربين لأنها أشمل من حسان، إذ إنها تشمل قبائل محاربة أسست إمارات غير أنها ذات أصل صنهاجي كما هي الحال بالنسبة إلى قبيلة إدوعيش مثلًا.

(43) انظر: سدوم ولد انجرتو، ديوان الشعر الشعبي (نواكشوط: منشورات المعهد الموريتاني للبحث العلمي، 1997).

(44) انظر: Mohamed Ould Bouleiba, «La Musique et la poésie mauritaniennes, à l'épreuve de la modernité» *The Maghreb Review*, vol. 35, no. 1-2 (2010), p. 99.

(45) قد تكون أشهر هذه الملاحم رواية صمب كلاديو التي يحكيها مطربو قومية البلار، واستفادت من قدر من الدراسات من الباحثين انظر مثلًا: Issagha Correra et Kamara Amadou, *Samba Guéladio, épopée peule du Fuuta Tooro*, Initiations et études africaines; 36 ([Dakar]: Université de Dakar, Ifan Ch. A. Diop, 1992).

(46) يقع مجال مشيخة أولاد امبارك في شريط يوجد الآن جزء منه في أراضي مالي الحالية.

أما باقي الإمارات فإنها لم تنقل تراثها بالرواية الشفوية الموسيقية، بل إنها قامت بتدوينه في فترة محددة بواسطة حلفاء لها من الزوايا الذين سخّروا بذلك أقلامهم للرواية الشفوية كما ارتضاها المتغلبون لأنفسهم. وهكذا نجد أن الزوايا دونوا تاريخ أهم الإمارات والمشايخ المحاربة، فمن ذلك مثلًا: **تاريخ إمارتي إدوعيش ومشظوف**[47] لمؤلفه بابه بن الشيخ سيديا[48] وكتاب **التكملة**[49] في تاريخ لبراكنه واترارزه لمؤلفه محمد فال بن بابه[50] **وتاريخ بلاد اترارزه**[51] لأحمد سالم بن باكا[52]. ويمكن أن نضيف إلى هذه القائمة كتاب **الحسوة البيسانية في أنساب القبائل الحسانية** لمحمد صالح بن عبد الوهاب[53]، وهو على الرغم من اهتمامه بالأنساب يؤرخ لأشهر أيام الحروب التي وقعت بين قبيلتي إدوعيش وأولاد امبارك في الجنوب الشرقي من المجال الموريتاني الحالي، كما نجد تفصيلًا كبيرًا لتلك الحوادث في تاريخ الطالب أحمد بن أطوير الجنة[54].

هكذا تبرز إحدى أعظم المفارقات في التأريخ بموريتانيا، حيث إن الزوايا وهم سدنة الثقافة المكتوبة سيضعون تاريخًا مجيدًا لغرمائهم من

---

(47) سيدي بابه بن الشيخ سيدي، إمارتا إدوعيش ومشظوف: دراسة في التاريخ السياسي الموريتاني، دراسة وتحقيق إزيد بيه بن محمد محمود؛ تقديم محمد الحسن ولد لبات وعبد الودود ولد الشيخ (موريتانيا: المعهد التربوي الوطني، 1994).

(48) بابه بن الشيخ سيديا الأبييري المتوفى في عام 1924 فقيه وأصولي مجدد سليل إحدى أكبر العائلات الصوفية في الجنوب الموريتاني كان له دور رئيس في الحوادث السياسية والاجتماعية للفترة الأولى من التغلغل الفرنسي في موريتانيا.

(49) محمد فال بن بابه، كتاب التكملة في تاريخ إمارتي البراكنة والترارزة، تحقيق أحمد ولد حسن، نصوص من التاريخ الموريتاني – السلسلة التاريخية؛ 3 (تونس: بيت الحكمة، 1986).

(50) محمد فال (أباه) بن بابه العلوي فقيه ومتصوف توفي في عام 1930.

(51) مخطوط في طور المراجعة - نسخة شخصية.

(52) أحمد سالم بن باكا اليدنيعقوبي الملقب باكا والمتوفى في عام 1982، عالم شهير عاشر قبيلة أولاد أحمد بن دمان التي منها بيت إمارة اترارزه، حيث عاش مدة من الدهر في المحصر وهو الحي الأميري قبل أن ينتقل إلى مدينة المذرذرة التي تمثل أهم تجمع قروي في مجال هذه الإمارة.

(53) محمد صالح بن عبد الوهاب الناصري المتوفى في عام 1854، ينتمي إلي قبيلة أولاد الناصر الحسانية المحاربة غير أنه كرس حياته للعلم والأدب.

(54) انظر: الطالب أحمد بن طوير الجنة، تاريخ ابن طوير الجنة، تحقيق سيد أحمد بن أحمد سالم، نصوص ووثائق؛ 4 (الرباط: معهد الدراسات الإفريقية، 1995).

الطبقة المحاربة بتدوين ما في تراثهم الشفوي من ملاحم وبطولات، ويكتمل الاستغراب عندما نعلم أن الزوايا أغفلوا تاريخ قومهم.

8- الزوايا لم يكتبوا تاريخهم الذاتي

استغرب بابه بن الشيخ سيديا في مقدمة كتابه[55] عزوف البيظان عن التأليف في التاريخ، وقال: «وكنت أتعجب من علماء هذه البلاد (....) وأدبائها على فضلهم ونبلهم كيف لم يعتنوا بتاريخها في كتاب معتبر من أول الزمان مع كثرة ما وقع فيها من الأمور الكبار التي ينبغي الاعتناء بكتابتها وكثرة من كان بها من الأكابر من كل صنف الذين لا ينبغي أن تترك أخبارهم نسيًا منسيًا»[56]. تنبّه هذا العالم إلى هذه الظاهرة الغريبة التي تتمثل في غياب علم التاريخ من آلاف المدونات والمصنفات التي وضعت في هذه الأرض. وأشار إلى ذلك أيضًا محمد بن أحمد الصغير[57] بقوله: «إن التاريخ كان مهملًا من قبل أهل هذه البلاد في سابق الأزمان ولاحقها»[58]، ويعني هذا أن الإزدراء بعلم التاريخ تقليد معروف ومقبول بين الطبقة العالمة من الزوايا، لكنه من أبرز المفارقات أن يكون المجتمع الموريتاني البدوي العالم الذي تزخر مكتبات مخطوطاته بآلاف التآليف في أنواع الفنون كلها، قد أهمل تدوين التاريخ، وأن تقتصر المؤلفات النادرة على ما صنّفته طبقة الزوايا عن طبقة حسّان المحاربة، إذ إن أصحاب القلم أحجموا عن تدوين ماضيهم واكتفوا بتثبيت شجرات أنساب مريبة، لذا فإن اختيار طبقة الزوايا الكتابة عن تاريخ غرمائها من طبقة المحاربين دليل قوي على إصرارها على تغييب ماضيها والتعتيم عليه.

(55) ابن الشيخ سيدي، إمارتا إدوعيش ومشظوف.

(56) المصدر نفسه، ص 91-92.

(57) فقيه ونحوي من أهل تيشيت، حيث تولى الإفتاء، توفي في عام 1907.

(58) من مؤلف: إنارة المبهم والمظلم من أخبار بني عبد المؤمن ومحمد مسلم، وارد في:
Mohamed Ould Maouloud, *Tishit avant le déclin: Contribution à l'histoire d'une cité caravanière du Sahara mauritanien des origines au milieu du XIXe siècle* (Paris: Thèse Université de Paris I - Panthéon-Sorbonne, 1998), p. 484.

هذا أمر يستوجب الاستفسار والتساؤل، فلماذا كتب الزوايا تاريخًا مجيدًا لغرمائهم من الطبقة المحاربة وأحجموا عن ذكر ماضيهم الذاتي؟ حاول عبد الله ولد البح إيجاد جواب لهذا التساؤل في مسألة الأنساب، إذ اعتبر أن مجرد تكريس الزوايا لأصلهم العربي أو الشريف في شجرات الأنساب التي ألفوها أغناهم عن البحث عن أمجاد أخرى وكفل لهم تاريخًا مشرفًا[59]، فهل ينوب إثبات العروبة والشرف عن تاريخ المجتمع؟ إن هناك بالتأكيد أمورًا منعت الزوايا من التأليف في وقائع تاريخهم، فهل كان مرد ذلك إلى تخوّفهم من المساس بجبروت الطبقة المحاربة، أم أن الأمر يتعلق بمسكوتات لم نعثر عليها؟ فأي أمر يريدون إخفاءه، وإلى أي حد ستُساهم الطعون الحالية من الطبقات الأخرى في تبيين ذلك المسكوت عنه، وهل ستظهر مغيبات جديدة من صنع الرواية الشفوية الجديدة؟

ثانيًا: تدوين الرواية الشفوية: الوضعية والآفاق

لما كان التاريخ المطعون فيه مكتوبًا من الزوايا، لم تجد الطبقات والقوميات الأخرى بدًا من اللجوء إلى الرواية الشفوية. وبناء عليه فإن الطعن في الرواية التاريخية العالمة يعني في الحقيقة - ولو بشكل موقت - محاولة استبدالها جملة بالرواية الشفوية وتكفل كل مجموعة بجمع تراثها وتدوينه، ويجدر بنا حينئذٍ أن نتساءل عن نوعية ردة الفعل هذه بالاطلاع على ما حصل من تدوين للتراث الشفوي وعلى عراقيل ذلك التدوين، وتأثّره بالصراع بين الهويات والقوميات والطبقات.

1 - المجهود الفرنسي

استفادت فعلًا بعض الجماعات من تدوين أوّلي لتراثها الشفوي، وذلك أساسًا عن طريق جهد الإداريين الاستعماريين الفرنسيين[60]. فمن ذلك رواية

(59) انظر: Abdallah Ould El Bah, *Les Almoravides à travers les sources orales en Mauritanie*, sous la dir. de Jean Devisse (Paris: Université de Paris I - Panthéon- Sorbonne, 1982).

(60) في هذه الموضوعات، انظر: «Légendes et coutumes sénégalaises: Cahiers de Yoro Dyao,» =

عباس صو عن منطقة فوتا[61] ورواية يورو اديا عن مملكة والو[62] وأساطير كيديماخا[63]، لكن هذا العمل اقتصر على قوميات السودان ذات الأصل الزنجي الأفريقي الناطقة بغير العربية[64]. ثم حصل في عقد الثمانينيات من القرن العشرين جمع جديد في سياق إعادة الاعتبار للغات هؤلاء القوم[65]، لكنه ما لبث أن توقف بفعل مواقف سياسية مناهضة[66].

2- تسجيلات المعهد الموريتاني للبحث العلمي

يتوافر للمعهد الموريتاني للبحث العلمي مكتبة صوتية تربو على ألف أسطوانة من التراث الشفوي سُجّلت بين عامي 1974 و2000، وتمثل مخزونًا تراثيًا وعلميًا قد يكون مكملًا مفيدًا للتراث المكتوب، حيث تحوي معلومات مجموعة لدى أكابر طبقات المجتمع كلها، بمن فيها تلك التي عانت التهميش في الكتابات السالفة. وبناء عليه فإنها أكثر إنصافًا وأقرب إلى العدل لكونها مكّنت - أول مرة -

---

Publié et commenté par Henri Gaden, *Revue d'ethnographie et de sociologie*, nos. 3-4 (1912), pp. 119- = 137 et 191-202; Siré Abbas Soh, *Chroniques du Foûta sénégalais*, traduit par Maurice Delafosse, La Revue du monde musulman (Paris: Ernest Leroux, 1913), et «Extrait d'une monographie du Guidimaka par l'Administrateur des Colonies Colombani (Décembre 1912),» in: Soh, pp. 131-136.

(61) فوتا هي منطقة المجرى الأوسط لنهر السنغال التي تقطنها قومية هالبولار المعروفون أحيانًا بالفلان.

(62) والو هي منطقة المجرى السفلي لنهر السنغال، وبها قومية وولوف.

(63) كيديماخا هي من الحوض الأعلى لنهر السنغال، وهي موطن قومية السوننكي.

(64) قد يمثل ذلك الاهتمام بالتراث الزنجي تعصبًا من المستعمر للأقليات ضد الأغلبية العربية في خطة شبيهة بالاستراتيجية المتبعة في المغرب. انظر: Elemine Ould Mahomed Baba, «La Discrimination Arabes/Berbères aurait-elle partiellement inspiré la politique coloniale en Mauritanie?» *Masadir*, no. 3 (2002), pp. 101-107.

(65) أُسّس معهد اللغات الوطنية بموجب المرسوم 79/ 348 بتاريخ 10/ 12/ 1979، وعُهد إليه «بتنظيم وتنسيق وترقية الأبحاث التطبيقية في مجال اللغات البولارية والسوننكية والولفية». ومكّن هذا المعهد من إدماج اللغات الوطنية في التعليم، كما أنه ساهم في جمع التراث الشفوي لهذه القوميات إلى أن أُغلق بموجب إصلاح التعليم الذي تقرر في عام 1999.

(66) يعتبر إصلاح التعليم لعام 1999 نكسة بالنسبة إلى اللغات الوطنية وتراثها، إذ نص على إغلاق معهد اللغات وجعله فرعًا من قسم اللسانيات في كلية الآداب، كما أدى إلى إغلاق فصول تعليم اللغات الوطنية، وتوقفت البحوث بما فيها جمع التراث الشفوي، واعتبر جل الناشطين في مجال اللغات الوطنية أن هذا الإصلاح موجه ضدها ويخدم قومية البيظان.

أفرادًا من الطبقات غير العالمة من تقديم قراءتها للحوادث التاريخية، مساهمةً بذلك في إثراء التراث وتنويع مصادره. وأبرزت هذه التسجيلات أبعادًا من التراث لم تكن معهودة في مؤلفات الزوايا، مثل التقاليد الشعبية والموسيقى والفنون والطب والحرف. ثم إن هذا المخزون يتميز بتسجيلات الموسيقيين الكبار التي تخلّد ملاحم وأساطير لا نصادفها في الألوان الأخرى من المدوّنات. ومن ناحية أخرى فإن التسجيلات المتعلقة بموضوع المقاومة قد تلقي أضواء جديدة على حقبة الاستعمار التي غلبت عليها الرواية الفرنسية، وبذلك تتنوع الرؤية والمقاربة. وتتوافر للباحث والمؤرخ مصادر جديدة للمعلومات وعناصر إضافية للتأويل.

مكّنت هذه المكتبة التي ما زالت في طور الاستغلال الأولي[67] من نشر مجموعة من المؤلفات الأدبية والدواوين[68]، غير أن التسجيلات المتعلقة باللغات الزنجية لم تستفد إلى حد الساعة من هذا التدوين وربما يعود ذلك إلى «المشكل الثقافي».

3- «المشكل الثقافي»

إن النزاع بين أغلبية ذات هوية عربية وأقلية زنجية يمثل إحدى عقبات التأريخ الأساسية في موريتانيا، فهذا الصراع السياسي المسمى في موريتانيا «المشكل الثقافي» يتجسد على الصعيد التاريخي في محاولة أصحاب الهوية العربية طمس الهوية الزنجية الأفريقية، بينما يصر الزنوج الأفارقة على أنهم هم السكان الأصليون، وهكذا تتعارض الروايات بالفعل ويتعسر التوفيق بينها، ما يحول دون تأسيس تاريخ وطني يُجمع عليه.

ظهر في السبعينيات من القرن الماضي توجه إلى تشييد تاريخ أقرب إلى التراث الأفريقي الزنجي، وذلك بتشجيع البحوث الأثرية في مدن كانت في

---

(67) تم حتى الآن استغلال جزئي ومحدود لهذه المكتبة، غير أن مشروعًا للاستغلال الشامل هو قيد الدراسة الآن.

(68) المؤلفات المعنية هي: الطرائف والتلائد من كرامات الشيخين الوالدة والوالد وديوان سدوم ولد انجرتو والحسوة البيسانية في الأنساب الحسانية، وحرب شربيه: أزمة القرن السابع عشر في الجنوب الموريتاني.

نطاق سوداني أو في تماس معه، حيث قامت حملات بحث تحت إشراف العالمين الفرنسيين ج. دفيس (J. Devisse) و ر. موني (R. Mauny) اللذين أطّرا الحفريات التي قادها ميدانيًا س. روبرت (S. Robert) في تكداوست وكمبي صالح عاصمة مملكة غانا الوسيطة[69]. كما ظهرت مؤلفات «مهادنة» مثل كتيب تاريخ موريتانيا[70] المنشور في عام 1964، بينما غلبت النزعة التعريبية على الثمانينيات من القرن نفسه[71]، وفصل عبد الودود بن الشيخ أبعاد هذه السياسة في مقالة معروفة[72].

4- الأصل الشمالي

يخفي هذا التعارض بين القوميات العربية والزنجية الأفريقية مفارقة تتمثل في ادعاء هؤلاء الزنوج الأصل العربي، فإضافة إلى التأثر بالكتابات التاريخية العربية الوسيطة لاحظت الباحثة ف. بومبا (V. Bomba)[73] عند مقارنتها الروايات الشفوية التي جمعها باحثون ينتمون إلى القوميات الزنجية هم انجاي الولفي وواد البلاري وباشيلي السننكي أن كلًا من الولوف والبولار ينتسب إلى الأمير المرابطي أبي بكر بن عمر. كما تجمع هذه الروايات، إضافة إلى أصلها «الأبيض» أنها قادمة من الشمال وهي مفارقة تشبه إلى حد بعيد تقمّص صنهاجة موريتانيا النسب العربي القرشي. ويدّعي البيظان أيضًا أصلًا شماليًا، حيث إنهم

(69) في هذه البحوث، انظر: Denise Robert Serge Robert et Jean Devisse, *Tegdaoust. 1, Recherches sur Aoudaghost* (Paris: Arts et métiers graphiques, 1970).

(70) G. M. Désiré-Vuillemin, *Histoire de la Mauritanie, Des origines au milieu du XVII^e siècle,* avec la participation de Mohammed El Chennafi, Mokhtar Ould Hamidoun et Elimane Kane ([Nouakchott]: Ministère de l'éducation et de la jeunesse, République islamique de Mauritanie, 1964).

(71) تمثلت تلك النزعة في محاولة للتعريب المؤسسي ومضايقة الثقافة الفرانكفونية والزنجية بلغت أقصى مراحلها في عمليات تصفية عرقية شهدتها نهاية تلك الحقبة، وهي ما يعرف اليوم في المعجم السياسي للبلد بالإرث الإنساني.

(72) Abdel Wedoud Ould Chekh, «La Mauritanie: Un Pays qui descend?» *Notre Librairie,* nos. 120-121 (Janvier-Mars 1995), pp. 22-35.

(73) في هذا الموضوع، انظر المقارنة المفيدة التي قامت بها الباحثة: Victoria Bomba Coifman, «Traditions About Ndiadiane Ndiaye, First Buurba Djolof. Early Djolof, the Southern Almoravids and Neighboring Peoples,» *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire,* series B, vol. 39 (1977), pp. 1-35.

إما من قريش[74] وإما من القبائل اليمنية كما يظهر في شجرات الأنساب التي صيغ جلّها في القرن السابع عشر.

5- الإجماع على الأمنيزيا

إن ادعاء جميع الموريتانيين أصلًا شماليًا والاعتراف المتبادل من القوميات بذلك الزعم يوحي بمستوى من التعاهد، إذ يبدو أنه على الرغم من التنازع الظاهري والطعن في بعض الأوجه، هناك ثوابت وقع عليها الإجماع بين القوميات ومن ضمنها الأصول والأنساب. ولمّا كانت ظنون كثيرة تحوم حول هذه الأصول والأنساب، فمن البديهي أن القوميات في موريتانيا أجمعت على حجب أخبارها السابقة للقرن السابع عشر، واتفقت على الإحجام عن الخوض في ذلك الزمن، وهذا ما قد يفسر تجاهل الزوايا تاريخ قومهم واقتصارهم على تاريخ العرب المعروف[75] والمتداول في المصادر العامة، وهذه الأمنيزيا الجماعية من أهم خصوصيات التراث التاريخي في موريتانيا، إذ تشكل نوعًا من التفاهم الاجتماعي (Modus Vivendi)، فما هي تأثيرات ذلك في جمع التراث الشفوي الحالي؟

6- كيف يجمع التراث الشفوي؟

إضافة إلى المشكلات العامة التي تعترض الباحث في تاريخ موريتانيا[76]،

---

(74) أثار انتشار الانتساب إلى العشيرة المشهود لها بالجنة سخرية باحث وأديب موريتاني في مقالة نشرت في عام 1992 بعنوان: «لماذا أنجب أبو بكر وعمر ولم ينجب أبو جهل وأبو لهب؟».

(75) من المعلوم أن نصوص تاريخية عدة تناولت هجرة قبائل العرب من صعيد مصر إلى الصحراء الموريتانية مرورًا بأطراف بلاد المغرب.

(76) انظر: محمد المختار ولد السعد، «عوائق البحث في التاريخ الموريتاني،» الوسيط، العدد 2 (1988)، ص 29-42. ومن العقبات أيضًا تحفظ الموريتانيين على كل مواطن يستفهم عن ماضيهم، إذ يتخوفون من خلفيته الاجتماعية ومن احتمال استغلال ما يصرحون به لمآرب أخرى. وهذا الموقف هو ما يفسر كثرة ما يدلي به الموريتانيون للأجانب من الأخبار وعزوفهم عن التحدث إلى مواطنيهم، ومن ذلك النتائج المفيدة التي حصل عليها حديثًا الباحث البرتغالي فرير فرانسيسكو (Freire Francisco) الذي أصدر حديثًا المقالة: Francisco Freire, «Histoire du Sahara atlantique et mémoire tribale: Les Bidhân mauritaniens et leurs lectures des premiers contacts avec les Européens,» dans: Sébastien Boulay et Bruno lecoquierre, eds., *Le Littoral mauritanien à l'aube du XXIe siècle: Peuplement, gouvernance de la nature, dynamiques sociales et culturelles* (Paris: Karthala, 2011), pp. 107-122.

يختص جمع التراث الشفوي على وجه تأسيس «التاريخ البديل» بعقبات أخرى من ضمنها تغييب الماضي المذكور أعلاه وتحديد المرجعيات، إذ واجهنا نماذج من عراقيل تدوين التراث الشفوي، وعندما هممنا بجمع التاريخ الشفوي لقبيلة كدالة[77] اعترضنا أمر المرجعية، فهل ندوّن مثلًا ما حفظته الذاكرة الجمعية للقبيلة نفسها أم ندوّن ما نجد عند أعدائها أم ما توارثه أصدقاؤها وجيرانها؟ كما تبدو إشكالية تقادم الشهادة الشفوية من أبرز العراقيل المنهجية لجمع التراث الشفوي، إذ إن الذاكرة ما عادت ذات فائدة معتبرة بعد انقضاء قرون عدة، فماذا نرجو مثلًا من هذه القبيلة المعاصرة إذا استجوبنا عن تاريخ أسلافها بعد اختفائهم من النصوص في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي؟ وتبقى الإشكالية الأساس نوعية التعامل مع إرادة تغييب التاريخ، إذ إن لكل طبقة محظورات يتعسّر تحديدها سلفًا وتحيط المخاطر بمن حام حومتها[78]، واعتمد المختار بن حامد منهجية مسالمة تتمثل بتدوين كل ما تذكره القبيلة من تراثها اتقاء لبأسها[79].

يبرز هذا العرض التنازع الثقافي الدائر في موريتانيا الذي له أبلغ الأثر في مجال التدوين التاريخي في البلاد، كما أنه يحدد مواقف الجمهور من الماضي، إضافةً إلى انعكاسه على العلاقات الاجتماعية السائدة بين القوميات والطبقات.

يتجسد هذا التنازع في سجال دائم بين القوميات والطبقات يهيمن عليه صراع النفوذ بين طبقة الزوايا وطبقة المحاربين كطبقتين نبيلتين تدّعي كلتاهما تفوقًا في سالف الأزمان، شيد على حساب غريمتها، وتصر كلتاهما أيضًا على تبني الأمجاد الماضية والتبرّؤ من العيوب كلها التي قد تلحق بماضيها.

أما الصراع الثاني فذلك الذي يدور بين القوميتين العربية والزنجية على خلفية الملكية الأصلية للمجال وخلاف الثقافات وتباين المصالح.

---

(77) Elemine Ould Mohamed Baba, «Le Sahara atlantique médiéval: Particularités et particularisme de l'espace Gdala,» dans: Boulay et Bruno lecoquierre, eds., pp. 69-91.

(78) وقعت مع الأسف بعض أعمال العنف اللفظي وحتى الجسدي، كما جرى لأستاذة من قسم التاريخ في التسعينيات.

(79) المختار ولد حامد، موسوعة حياة موريتانيا - نصوص مرقونة (نواكشوط: [المعهد الموريتاني للبحث العلمي، د. ت.]).

يمثل ذلك كله مسوّغًا لتوجيه التاريخ والتأثير في تدوينه أو تعطيل كتابته، لكن هذه النزاعات تبقى في حدود تصالحية لا تطالها المجادلات يعترف من خلالها الخصوم بمسألة الأنساب والأصول ويتكتمون على حلقات من ماضيهم.

لما كانت طبقات النبلاء تمثل جل المستفيدين من التاريخ المدوّن، تسبب في تغييب شبه كلي لتاريخ الطبقات المسحوقة وتراثها من القوميتين، فبدأ أفراد من هذه الطبقات يبحثون عن موقع قدم لهم في الأخبار الماضية ويتطلّعون إلى تاريخ أكثر إنصافًا لهم، لكن ذلك المسعى يواجه معارضة قوية من الطبقات النبيلة ويخضع من ناحية أخرى لإكراهات المحظورات الذاتية لهذه الطبقات، إذ تظل مسألة المغيبات من أكبر العقبات التي تعترض التأريخ في موريتانيا.

من هنا، أي محاولة جدية لتجديد القراءة التاريخية فى موريتانيا تتطلب في مرحلة أولى إدماج التراث الخاص بالطبقات التي لم تحظ حتى الآن باهتمام المؤرخين وتدوينه ليفضي بعد ذلك إلى مرحلة ثانية في دراسة المغيبات واستنطاق الصمت[80] والاهتمام بمواطنه التي هي أيضًا مواطن الذاكرة[81]، وربما تكون مقاربة مدرسة الحوليات المبنية على دراسة المظاهر الاجتماعية في الأمد البعيد من المستحسنات المنهجية في هذا الصدد. وفي هذا السياق يظل التراث الشفوي من أهم روافد المعارف التاريخية، فمنه ما جمع من دون استغلال، ومنه ما زال ينتظر في صدور أشياخ في مستدبر العمر.

إن الحركات الرافضة القراءة التاريخية التقليدية التي دوّنها الزوايا عجزت حتى الآن عن تقديم بديل لها، ولن يأتي تجديد حقيقي إلا إذا استغل مؤرخون أكفاءُ التراثَ الشفوي استغلالًا يخضع للضوابط العلمية، ويتطلب ذلك توافر أوضاع إيجابية من حيث تقبل الذهنية العامة للتقلبات الاجتماعية وحياد الدولة.

---

(80) Sheryl L. Burkhalter, «Listening for Silences in Almoravid History: Another Reading of «The Conquest that Never Was»,» *History in Africa*, vol. 19 (1992), pp. 103-131.

(81) Paolo Fernando de Moreas Farias, *Histoire contre memoire: Epigraphie, chroniques, tradition orale et lieux d'oubli dans le Sahel malien*, Conferences; 13 (Rabat: Institut des etudes africaines, 1993).

الورقة التاسعة

الرواية الشفوية: قراءة في تجربة أرشيف معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية(*)

عباس الحاج الأمين

مقدمة

لا تهتم هذه الورقة كثيرًا بالمصطلح والمفهوم، لذا ستكتفي ببعض التعريفات المطروحة للمفاهيم الرئيسة التي تدور في شأنها: الرواية الشفوية والأرشيف والهامش والمركز، بما يفي بالغرض فحسب، من دون مناقشتها خشية أن تحيد عن موضوعها الرئيس. وننوِّه - بدءًا - إلى أن إطلاق مصطلح «الرواية الشفوية» هكذا من دون قيد بصفة أو نعت يبدو فيه شيء من عدم الدقة، ولا يحدد المقصود منه بالضبط في مجال البحث التاريخي، لأن مظلة الرواية الشفوية فضفاضة وينضوي إليها عدد من الأجناس السردية التاريخية وغير التاريخية. ويدل المصطلح بشكل عام على كل ما يتناقله الناس شفاهةً؛ رأسيًا عبر الزمان من جيل إلى جيل، وأفقيًا من مكان إلى آخر. لذا من الضروري إلحاق صفة «التاريخية» به. مع الوضع في الاعتبار أن الخط الفاصل بين «الرواية الشفوية التاريخية» وما عداها من أجناس الموروث الشفوي دقيق جدًا. وإن كانت الرواية الشفوية التاريخية تنطوي في الأساس على حوادث تاريخية بعينها وتدور في فلكها، أو

(*) معتمد في جامعة الخرطوم.

بمعنى آخر يغلب على محتواها السرد التاريخي للحوادث، فإن الأجناس الشفوية الأخرى، نصوصًا ثابتة (Fixed Texts) كانت مثل الشعر الشعبي مثلًا أم نصوصًا حرة أو مرسلة (Free Texts) مثل القصص والأمثال وغيرها، لا تكون عاطلة من إشارات تاريخية لا تقل أهمية عمّا في الرواية الشفوية التاريخية. وبسبب اتساع مظلة مفهوم الرواية الشفوية نلفي، في بعض الأحايين، تراسلًا في استخدام مصطلحات أخرى مكان «الرواية الشفوية» نحو «المأثورات الشفوية» و«التاريخ الشفوي» و«التقاليد الشفوية» و«التراث الشفوي» ... وما إلى ذلك.

في معرض تعريفه مصطلح «التاريخ الشفوي» في دراسته المعنونة: **مناهج التراث والتاريخ الشفاهي عند العرب**[1]، يذكر سيد حامد حريز أن عبارة التاريخ الشفوي تستعمل بصورة تجعلها تشمل شيئين يتصلان بعضهما ببعض من حيث تشابه مادتيهما وموضوعيهما، وإن اختلف بُعديهما الزمني، وما قد يقتضيه ذلك من تغيير في طريقة التعامل معهما. ويشمل التاريخ الشفوي، عند حريز، «المأثورات الشفاهية» و«الروايات الشفاهية» بصورة عامة. والفرق بينهما أن «المأثورات الشفاهية» تتمتع ببعد تاريخي وتركيب لغوي متميز، وتتبع أحيانًا طريقة معينة في ترتيب جزيئاتها الروائية. كما يتأصل مضمونها من خلال تداوله عبر الزمان والمكان. فيصبح أقرب إلى «المأثورات الشعبية»، وقد يصير جزءًا منها. وأما «الروايات الشفاهية» فلا تتمتع بالبعد التاريخي نفسه أو البنية اللغوية نفسها التي تميز «المأثورات الشفاهية»، وكثيرًا ما تتحدث عن فترة تاريخية أو حوادث معاصرة. وتستعمل في أغلب الأحيان أسلوبًا فضفاضًا لا تحكمه تراكيب روائية أو بنائية محددة غير تلك التي تحكم قواعد اللهجة العامية الدارجة السائدة وأساليبها في المنطقة التي تأتي منها تلك الروايات[2].

أما المصطلح الثاني، وهو مصطلح «أرشيف»، فأصله اللغوي كما هو بائن ليس بعربيٍّ. وأشار بعض الباحثين إلى أن كلمة «أرشيف» مشتقة من كلمة

---

(1) سيد حامد حريز، مناهج التراث والتاريخ الشفاهي عند العرب، سلسلة الدراسات التاريخية والتراثية؛ 5 (أبوظبي: جامعة الإمارات العربية المتحدة، مركز بحوث التاريخ والتراث الشعبي، 1992).

(2) المصدر نفسه، ص 4.

يونانية بمعنى وظيفة. والوظيفة هنا بمعنى «الإداري» أو الحكومي، كما تدلُّ على الرئاسة. وأطلقت أيضًا على مجموع الأوراق والمستندات التي تتجمع لدى الموظف في أثناء عمله. واتسع معنى كلمة أرشيف في العصر الوسيط، فأصبحت تُطلَق على أي مجموعة من الوثائق والمدوّنات التي يُفترض أن لها قيمة معينة. ثم نجد في بداية العصر الحديث أن بعض المؤرخين استخدم كلمة أرشيف عنوانًا لمؤلفاته التاريخية[3]. ومن بين التعريفات التي ارتبطت بالأرشيف أنه الوثائق التي تهم الدولة، أو إحدى الهيئات، أو أحد الأفراد. إلا أن أحسن التعريفات هو أنه الوثائق المكتوبة كلها الناتجة من نشاط جماعي أو فردي، بشرط أن تكون قد نُظّمت ليسهل الرجوع إليها عند الحاجة إلى البحث، وأن تكون قد أحسن حفظها في داخل منظمة واحدة أو موضوع واحد[4].

الأرشيف هو مكان ونظام حفظ الوثائق أيًا تكن، مسموعة أم مرئية أم مقروءة؛ ومن هنا تعددت أنواعه تبعًا لتنوّع المادة التي تحفظ وأسلوب الحفظ وغير ذلك من المتغيرات. وما يهمنا هنا من هذه الأنواع الأرشيف الصوتي الذي يعنى في الأساس بجمع الرواية الشفوية وحفظها وتصنيفها. وهو ذلك المكان المحدد لوضع المادة الصوتية في أشكال «أوعية» مختلفة: (أشرطة: فيديو/صوت (Cassettes)، أسطوانات: ممغنطة (Reels) ومضغوطة ((CDs) Records)، صور فوتوغرافية)، وتبعًا لأنواع المادة المودعة، يقتضي أن يكون مهيأً بطريقة خاصة، وفق أسس علمية معروفة، ليصبح مكانًا ملائمًا لحفظ تلك المادة. وأن يُنظّم بطريقة يسهل معها أمر الوصول إلى المادة بأيسر الطرائق ليتمكّن الباحثون والطلاب من الاستفادة مما مودع فيه. لذا تصفه نبيلة إبراهيم بـ «بنك المعلومات» التي يتزوّد به الباحثون، ولهذا يجب أن تكون المادة منظمة في الأرشيف بطريقة علمية وميسرة. وهذا هو أهم هدف من عمل الأرشيف[5].

---

(3) مصطفى جاد، «نحو أرشيف موحد للفولكلور العربي،» المأثورات الشعبية، العدد 73 (كانون الثاني/يناير 2011)، ص 12-14.

(4) المصدر نفسه، ص 12-14.

(5) نبيلة إبراهيم، «القصص الشعبي: جمعه وتصنيفه،» المأثورات الشعبية، السنة 1، العدد 3 (تموز/يوليو 1986)، ص 53.

تمر الرواية الشفوية قبل استفادة الباحثين منها بمراحل عدة، منها مرحلة الجمع الميداني أو الحقلي، وهي مرحلة ما قبل الأرشفة. ونعني بها جمع الروايات الشفوية من أفواه الرواة والمخبرين في مظانٍّ وجودهم. وتحتاج هذه العملية إلى جامعيين مدرّبين وواعين بمسألة الجمع والتوثيق وملمّين بأغراض جمع المادة وأهدافها، أي أن يكون جمعًا موجهًا. وهناك جمع غير موجّه، أو ما يعرف بـ «المسح العام» (Hoover Clearance) للتراث الشفوي في المنطقة المستهدفة بالجمع. ويتم هذا النوع من المسح لتراث وتاريخ الجماعات التي تواجه تغيُّرًا وشيكًا بسبب الهجرة، طوعية كانت أم قسرية أم بسبب الحروب والكوارث الطبيعية ... وغير ذلك. وفي كلا النوعين من الجمع إن لم تكتمل البيانات المطلوبة عن المادة وسياقاتها، نحو مكان وتاريخ جمعها ورُواتها وما إلى ذلك من بيانات؛ تصبح المادة المجموعة غير ذات قيمة للدراسة العلمية[6].

هناك بعض العمليات الفنية والتقنية التي تتم داخل الأرشيف: **أولًا**؛ المراجعة العلمية من المتخصصين، وتعني الاطلاع على ما جُمع واعتُمد، واستبعاد المواد غير الصالحة من الناحية العلمية أو التقنية، أي انتخاب المواد التي ستدخل الأرشيف، والتي ستُعد مرجعًا يمكن البناء عليه في التحليل العلمي. **ثانيًا**؛ فهرسة المادة المكتوبة وهي من العمليات الفنية داخل الأرشيف حيث يوصف الشكل المادي للعناصر الفولكلورية التي جُمعت: مكان الجمع، الجامع، الراوي، (الإخباري)، تاريخ الجمع ... إلخ. **ثالثًا**؛ استخلاص عناصر المادة وفيها تحوّل المادة الفولكلورية من صورتها الخام، أو كما جاءت على لسان الإخباري إلى عنصر معلوماتي قابل للاسترجاع، وهي من العمليات التقنية. ويعرف مفهوم الاستخلاص في علم المعلومات بأنه التحليل من أجل تقديم أهم ما تشمله الوثائق من معلومات ملائمة. والاستخلاص لغة استخراج الوثائق لشيء ما. والاستخلاص اصطلاحًا فن استخراج أكبر قدر من المعلومات الملائمة من الوثيقة والتعبير عنها بأقل عدد من الكلمات. **رابعًا**؛

(6) فرح عيسى محمد، دراسات في الفلكلور السوداني (الخرطوم: الشركة العالمية للطباعة والنشر، 2000)، ص 74.

التصنيف: ويعني وضع المادة في إطارها الموضوعي والزمني والجغرافي أو على أساس الجماعات الشعبية. وعملية تصنيف المواد المجموعة في الأرشيف هي أهم العمليات الفنية التي تحتم على القائمين على أمر الأرشيف الفولكلوري التصدي لها وإنجازها على الوجه الأكمل. فالتصنيف الجيد السليم هو الضمان الأكيد للانتفاع بالمادة المجموعة انتفاعًا سهلًا وكاملًا[7].

أما بالنسبة إلى مصطلح «الهامش» الوارد في ثنايا هذه الدراسة فنعرفه من خلال المقابلة مع المركز. والمركز هو بؤرة السيطرة على مفاصل الدولة سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا، تقوم بها جماعة معينة تفترض في نفسها أنها الأجدر بقيادة الدولة دون سواها من الجماعات، ولها الحق المطلق في ذلك. ويقع التهميش أحيانًا بسبب غياب أو تغييب وعي الجماعات المهمّشة بحقها في حكم نفسها والتمتع بثروة بلادها. ولا يكون التهميش جغرافيًا فحسب، بل يمكن أن يقع على جماعات داخل المركز نفسه؛ ويبدو ذلك جليًا في البنى الديموغرافية لبعض المدن العربية، حيث نلفي الأحياء الطرفية أو العشوائية على مرمى حجر من مركز السلطة؛ ومع ذلك فهي «مناطق هامش» أو «مناطق انتظار» أو «مناطق دخول» (Entry Areas) أو «جيوب قروية»، ويوصف قاطنوها بالجماعات المهمشة[8].

شاعت في السودان في العقدين الأخيرين وسط السياسيين خصوصًا، وفي خطابات المناوئين للسلطة الحاكمة تحديدًا مفردة «الهامش» ومشتقاتها نحو التهميش والمهمشين؛ لتكتسب بعدًا سياسيًا. واستخدم كاتب هذه الورقة المصطلح قبل ذلك بأعوام، وأشار، ضمن ما أشار إليه، إلى أن ثنائية المركز والهامش في السودان لا ترتبط بالواقع السياسي السوداني المعاصر فحسب، بل

---

(7) محمد الجوهري، علم الفولكلور: دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية، ط 3، سلسلة علم الاجتماع المعاصر؛ 17 (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1978)، ج 1: من المدخل إلى الفولكلور المصري، ص 503.

(8) عباس الحاج الأمين، «حياة الهامش الشعبية، القماير: دراسة حالة» (رسالة ماجستير، جامعة الخرطوم، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، قسم الفولكلور، 1999)، ص 24.

إنها ضاربة بجذورها في تاريخ السودان عبر حقبه المختلفة. منذ عهد الممالك النوبية مرورًا بالسلطنات الإسلامية وعهدي الاستعمار وفترة المهدية، وحتى بعد قيام الدولة الحديثة لمّا تزل هذه الثنائية قائمة، أي إن التهميش في السودان ذو جذور تاريخية قديمة، ما يجعلنا نصفه بـ «التهميش التاريخي». على ذلك يمكن القول إن جلَّ الكتابات التاريخية في السودان أتت موجّهة أساسًا للتأريخ لـ «المركز» ولم تولِ تاريخ «الهامش» اهتمامًا. مع أن هذا الهامش أدّى أدوارًا عظمى في حوادث هذا التاريخ، وهذا ما تشير إليه الدراسة بـ «المسكوت عنه». وستتضح هذه النقطة أكثر في الجزئية التالية التي نحاول أن نعطي فيها خلفيةً تاريخية موجزة عن الكتابة التاريخية في السودان، وتبيان وضع الرواية الشفوية في تضاعيف هذا التاريخ ومتى حَسُن وعظم ومتى ساء وتقزَّم ولماذا.

أولًا: المبادرات الأولى نحو الاهتمام بالرواية الشفوية في السودان

تعرّضت كتابة التاريخ في السودان مثل سائر فروع المعرفة إلى تيارات فكرية وثقافية وحضارية وسياسية مختلفة، ولعل أهمها تياران رئيسان: التيار العربي الإسلامي الذي بسط نفوذه على العالم لأكثر من ثمانية قرون، شهدت خلالها كتابة التاريخ العربي الإسلامي تطورات مهمة مسَّت المنهج والمادة. وكانت هذه التطورات متسقة في جوهرها مع التقدم الذي حققه العالم العربي الإسلامي حضاريًا وسياسيًا. والتيار الأوروبي الذي نتج من اهتمام المؤرخين الأوروبيين خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بدراسة التاريخ وسعيهم الدؤوب إلى تأسيس علم مستقل مستكمل لشروط العلوم. وتزامن هذا الجهد القومي مع نشأة القوميات والدول الكبرى في أوروبا وفتح دور المحفوظات الأوروبية[9].

نشير بإيجاز ومن دون الدخول في تفاصيل منهجيتي هذين التيارين إلى أن المنهجية العربية الإسلامية التقليدية نهضت بشكل أساس على الرواية والخبر

(9) يوسف فضل حسن، «ملاحظات أولية حول الكتابة التاريخية في سودان وادي النيل: جذورها، تطورها ومستقبلها» (ورقة قُدمت إلى: مؤتمر الدراسات الإنسانية والتربوية، الخرطوم، جامعة الخرطوم، كلية الدراسات العليا والبحث العلمي، 25 - 28 شباط/ فبراير 2013)، ص 3.

والتحري والتروي فيهما، واتبع فيها المؤرخون العرب نهج الحوليات واستقوا كثيرًا من منهجية علم الحديث النبويِّ الشريف، من حيث طرائق جمعه وروايته والاهتمام بصحته والعناية بنقد السند والرجال والجرح والتعديل وما إلى ذلك، ما يدفعنا إلى وصفها - باطمئنان - بأنها منهجية نهضت على الرواية الشفوية في المقام الأول. هذا إلى جانب اهتمام بعض المؤرخين الأوائل نحو الطبري واليعقوبي والمسعودي وابن الأثير بمصادر أخرى (كتابية)؛ مثل كتب تفاسير القرآن والحديث والأدب والأخبار والتراجم والأنساب، وكتب «الإسرائيليات» وما ترجم عن الفارسية وغيرها من اللغات في المقام الثاني[10]. ثم حدثت الطفرة الكبرى في المنهجية التاريخية العربية الإسلامية بظهور كتاب **المقدمة أو العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** لابن خلدون (1364 - 1442) الذي وضع موجهات وقواعد يسترشد بها الباحثون في القضايا التاريخية، منها السعي إلى كتابة التواريخ العامة ذات النهج الشمولي، مع وجوب تمحيص الأخبار والتأكد من صدقيتها وفق قواعد نقدية تستند إلى معيار التوافق مع الحقيقة. ودعا ابن خلدون إلى دراسة نشأة الأمم وأحوال العمران البشري مع الاهتمام بالعوامل الاقتصادية والبيئية، بالكشف عن العلل[11].

أما الملامح العامة للمنهجية الأوروبية - الغربية فأبرزها أن كتابة التاريخ في الغرب حتى منتصف القرن السابع عشر كانت من اهتمامات الرهبان وحواشي الملوك. وكان همُّ الرهبان رصد شؤون الدين والقديسين وما يروى من كرامات؛ واشتغل حواشي الملوك بكتابة سير سادتهم. وكانت هذه المدوّنات ذات قيمة متفاوتة كمصدر للتاريخ. وظل هذا الركود غالبًا على كتابة التاريخ حتى بسطت أوروبا الغربية نفوذها على البلدان العربية والإسلامية. وكان المستشرقون الأوروبيون أول من اكتشف أهمية مقدمة ابن خلدون، ونبّه

---

(10) حريز، مناهج التراث، ص 18.

(11) عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون (القاهرة: [دار الشعب]، 1966)، ص 35. في: حسن، «ملاحظات أولية».

إلى قيمتها العلمية بعد أن ترجموها إلى عدد من اللغات خلال القرن التاسع عشر. وبعد ذلك كثرت الكتابة في علم التاريخ وموضوعه ومناهجه ومذاهبه وتفسيراته[12]. وتزامن هذا الاهتمام مع نشأة القوميات والدول الكبرى في أوروبا وفتح دور المحفوظات الوثائقية. فتدافع المؤرخون أمثال نيبوهر(B.G. Niebuhr) (1761 - 1831)، وفون رانكه (L. Von Ranke)، وجاكوب بوركهارت (1818 - 1897) (Jacob Burckhardt)، وغيرهم ممن يعتمدون على دور الوثائق في أبحاثهم التاريخية. وساد في تلك الفترة تياران رئيسان لكتابة التاريخ: **أولهما** تيار الواقعية الموضوعية (Objective Empiricism) الذي يرى متبنوه، وفي مقدمهم رانكه والمدرسة الألمانية، إمكانية كتابة التاريخ اعتمادًا على الوثائق بصورة تطابق الواقع. ويشير التيار الثاني إلى توالد حوادث التاريخ باضطراد بعضها على بعض، وعصرًا بعد عصر (The Generation View of History)، ويعتمد دُعاة هذا التيار على الفكرة التاريخية (Historicism)، ويدخل في نطاق هذا التيار فريق الإيجابيين من المؤرخين الذين يرون بإمكان اختزال حركة التاريخ وصوغها في قوانين عامة، وهذا المذهب يماثل ما ذهب إليه ابن خلدون قبل أربعة قرون في نظرية «دورة العمران»[13].

يتضح في أثر المنهجية العربية الإسلامية التقليدية القائمة على الرواية الشفوية في تاريخ الكتابة التاريخية في السودان - بجلاءٍ - في كتاب **الطبقات** لمحمد النور بن ضيف الله الذي سار على هدى منهجية التجربة العربية في كتابة التاريخ، والذي يعدُّ باكورة الإنتاج السوداني في علم التاريخ. فكتاب **طبقات ود ضيف الله: الذيل والتكملة، ثم تاريخ ملوك سنار والعهد التركي المصري أو (مخطوطة كاتب الشونة)**، يعطي صورة جيدة عن تطور كتابة التاريخ خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وإن غلب عليها التقليد. ثم بعدها بدأت الكتابة التاريخية تلوذ بالوثيقة العربية بفضل انتشار الإسلام في السودان وانفتاحه

---

(12) محمد الطالبي، «التاريخ ومشاكل اليوم والغد،» عالم الفكر، السنة 5، العدد 1 (نيسان/أبريل - حزيران/يونيو 1974)، ص 19.

(13) حسن، ص 7.

على العالم الإسلامي والعربي، وبفضل الأثر الأوروبي بشكل كبير كما سيتضح وشيكًا. ويجدر بنا الإشارة إلى أن كتاب الطبقات يعتبر الآن من المصادر الرئيسة التي يعوَّل عليها في التأريخ للثقافة الإسلامية في السودان الشمالي، خصوصًا عصر الفونج. وعلى الرغم من أن محقق الكتاب لا يعتبر ود ضيف الله مؤرخًا بالمعنى المتعارف عليه اليوم: يلتزم الدقة والموضوعية في اختيار مادته ثم يعقب على ذلك بشيء من النقد والتحليل، إلا أنه يعترف بأنه «كان مرآة صادقة وسجلًا حافلًا لما في عصره من أخبار وأحوال، دون أن يناقش ما أورده أو أن يحذف منه ما لا يقبله العقل أو يرضاه الدين»[14]. ويمضي فيقول: «وفي ثنايا خطابه عن أبطال كتابه يكشف المؤلف أمامنا معلومات ثرَّة عن حياة السودانيين الدينية والعلمية والأدبية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. وتكشف لنا كل هذه المعلومات عن المؤثرات الحقيقية التي أسهمت في تكوُّن الشخصية السودانية المعاصرة»[15].

أما بداية الكتابة التاريخية السودانية على نسق علميّ حديث فيؤرَّخ لها بتأسيس قسم التاريخ في كلية الآداب في كلية الخرطوم الجامعية في نهاية أربعينيات القرن العشرين، وعودة طلاب الدراسات العليا من الجامعات البريطانية بعد تخصصهم بالتاريخ. وتغيَّرت منهجية التاريخ تغيُّرًا كبيرًا بعد أن تعرف الروّاد من المؤرخين السودانيين إلى النسق الغربي لكتابة التاريخ، واعتمدوا أساليب البحث التاريخي الحديثة، فأخذوا بالاعتماد على الوثيقة كأحد أهم مصادر البحث في التاريخ. ووجدوا ضالّتهم عندما فُتِحت وثائق دولة المهدية والوثائق التركية المصرية في القاهرة وفي اسطنبول في وقت لاحق، والوثائق السودانية في لندن وفي درم. ولا شك في أن دور شعبتي الآثار والبحوث السودانيتين كان أكبر في توفير البيانات التاريخية عبر تقارير الكشوفات الأثرية وجمع الروايات الشفوية والفولكلور السوداني بوجه عام.

---

(14) محمد بن ضيف الله بن محمد ود ضيف الله، كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان، تحقيق يوسف فضل حسن، ط 3 (الخرطوم: جامعة الخرطوم، 1985)، ص 21.

(15) المصدر نفسه، ص 22.

قبل خاتمة هذه اللمحة التاريخية يمكن القول إن حضور الرواية الشفوية التاريخية في كتابة التاريخ في السودان، وفي ضوء تأثرها بهذين التيارين، شهد تذبذبًا واضحًا، حيث كان قويًا وبائنًا في بواكيرها، أي على أيدي المؤرخين التقليديين والهواة، أضراب أصحاب الكتب الثلاثة المشار إليها سلفًا. ثم طفقت الرواية الشفوية تتوارى من ميدان الكتابة التاريخية، وسحب المؤرخون بساط الثقة من تحتها، ميممين أقلامهم شطر الوثيقة، ماضين على النهج الغربي الأوروبي التقليدي الذي تردى في تقديس الوثيقة «التي أصبحت تابوت العهد في معبد الحقائق»، على حدِّ تعبير المؤرخ الإنكليزي كار (E.H. Carr)[16]. وأعداد هؤلاء المؤرخين وفيرة، نذكر منهم، على سبيل التمثيل لا الحصر، مكي شبيكة[17] الذي يراه أبو سليم قليل الثقة بالرواية الشفوية[18]. وموقف شبيكة هذا، كما يعترف بذلك واحد من المؤرخين السودانيين المعاصرين أو الحديثين، يوسف فضل حسن، يغلب على مؤرخي تاريخ السودان الحديثين، إذ نجد عندهم - والقول ليوسف - تحيّزًا قويًا ضد السرد الشفوي، وينزلونه مرتبةً دنيا في التسلسل الهرمي للمصادر[19]. ثم اشرأبّت الرواية الشفوية تطل برأسها من جديد - على استحياء - في مطلع القرن العشرين على أيدي بعض ممن كتب في تاريخ السودان الحديث؛ نذكر منهم نعوم شقير الذي جمع من خلال مهامه في الاستخبارات المصرية كثيرًا من الشواهد التاريخية الشفوية عن دولة المهدية وضمنها في كتابه **جغرافية وتاريخ السودان**[20]، وماكمايكل في كتابيه **قبائل شمال ووسط كردفان**، **وتاريخ العرب في السودان**[21]، حيث أفاد من كتب

---

(16) Edward Hallett Carr, *What Is History?* (Harmondsworth: Penguin Books, 1964), pp. 15-16.

(17) الطيب مكي شبيكة (1905 - 1980م) أول سوداني تخصص في التاريخ بعد نيله درجتي البكالوريوس من الجامعة الأميركية ببيروت والدكتوراه من جامعة لندن.

(18) محمد إبراهيم أبو سليم، مكي الطيب شبيكة: 1905 - 1980م (الخرطوم: مركز أبو سليم للدراسات، 1980)، ص 37.

(19) حسن، ص 14.

(20) نعوم شقير، جغرافية وتاريخ السودان ([د. م.: د. ن.]، 1903).

(21) Harold Alfred MacMicheal: *The Tribes of Northern and Central Kordofân*, Cambridge Archaeological and Ethnological Series (Cambridge: Cambridge University Press, 1912), and *A History of the Arabs in the Sudan and Some Account of the People who Preceded them and of the Tribes* =

النسب والأخبار القبلية التي جمعت في مطلع العشرين. وكان لمجلة **السودان في رسائل ومدوّنات** التي صدر عددها الأول في عام 1918 سهم في تبدِّي الرواية الشفوية في سوح الكتابة التاريخية كرةً أخرى، إذ تعدُّ سجلًا معرفيًا مهمًا قراطيسه وأدواته الروايات الشفوية.

يُدرك الناظر في الأنساق الثقافية في المجتمعات السودانية، ومن دون حاجة إلى طول تأمل، أنَّ طرفًا كبيرًا منها شفويٌّ بامتياز. ولا عجبَ فالأمية والجهل بالقراءة والكتابة يغلبان على السواد الأعظم من حملتها. لذا لا بدَّ من أن تكون الشفويَّة هي العنوان الرئيس لتاريخ هذه المجتمعات التي لا تعتلق حتى بالنظام التأريخي الحسابي (Numerical History)، أي النظام القائم على حساب السنوات سواء وفقًا للتقويم الهجري أم الميلادي. فالشائع في تأريخ هذه المجتمعات، شأنه في ذلك شأن أي مجتمعات مماثلة، أنه يتخذ الحوادث ذات الصلة بالقضايا الاجتماعية والسياسية بمنزلة المرتكز الأساس للتقاليد الشفوية التاريخية، وهي كذلك تقدم تسلسلًا نسبيًا للشواهد التاريخية. إن موضوع التسلسل الزمني مشكلة، على أي حال، إذ يتصل الماضي والحاضر بشكل وثيق ويثري أحدهما الآخر. ولا يمكن للمؤرخين توقع أن يقدم الراوي تسلسلًا زمنيًا دقيقًا لحوادث وقعت قبل قرون خلت. على كل حال يمكن أن يقدم الراوي العلامات التي تساعد في إعداد تسلسل نسبي. وما يصدق في تاريخ العائلة هو حقيقة كذلك في مستوى الجماعات العرقية والمستوى القومي[22].

في ضوء ما ذُكر، تضحى الحاجة إلى الرواية الشفوية في كتابة تاريخ تلك المجتمعات المهمشة التي تشكل الأغلبية العظمى من السودانيين، من أولى واجبات البحث التاريخي. ويمكن القول إن غيابها، أقصد الرواية الشفوية، يزيد الطين بِلَّةً، ويفضي، كنتيجة منطقية، إلى مزيد من التهميش والمهمشين

= *Inhabiting Dârfur,* 2 vols. (Cambridge: The University Press, 1922).

(22) سيد حامد حريز، **دراسات في الفولكلور التطبيقي الإفريقي**، ترجمة محمد المهدي بشرى، دراسات في التراث السوداني؛ 40 (الخرطوم: جامعة الخرطوم - معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، 2010)، ص 76 - 77.

في السودان. وإن التمسنا العذر لبعض المؤرخين الغربيين في عهود الاستعمار البغيضة في قارة أفريقيا الذين سعوا بحثًا عن الوثيقة ولم يلفوها، فسارعوا إلى وصم الإنسان الأفريقي بعدد من السلبيات في مقدمها أنه بلا تاريخ، تبريرًا لاستعماره، لأن التاريخ عندهم رهين المعرفة بالقراءة والكتابة، فما بالُ بعض المؤرخين السودانيين وغيرهم الذين فطنوا إلى أهمية دور الرواية الشفوية في كتابة تاريخ السودان، ونادوا بضرورة توظيفها في الكتابة التاريخية؛ ما بالهم وجلُّ كتاباتهم تدور في فلك تاريخ المركز ناسيةً أو متناسيةً تاريخ الهامش والمهمشين. وثنائية المركز والهامش هذي ليست حديثة عهدٍ في السودان، فسجل تاريخ السودان القديم لا ينبس ببنت شفة عن الهامش والمهمشين من العبيد والطبقات الدنيا، فهو تاريخ سادة وملوك ومعارك وفتوحات (تاريخ سياسي)، وتاريخ السلطنات هو تاريخ سلاطين وأعوان، وتاريخ الدولة المهدية لا يبرح دائرة المهدي وخليفته وأمرائه وفتوحاته ومعاركه، والتاريخ المعاصر لا يحفل إلا بالرؤساء والحكام والانقلابات العسكرية وبمن حكم ومن تنحّى وما إليك؛ وبذا لا يعدو كونه امتدادًا لكتابة التاريخ من منظور المستعمر، إنه تاريخ الحكم والإدارة بلا جدال[23].

أقول ذلك وفي الخاطر بعض المحاولات المشرقة في مجال الرواية الشفوية التاريخية، يعدُّ غضُّ الطرف عنها ضربًا من الحيف، مثل تجربة جامعة الخرطوم التي خطت خطوات رائدة في مجال توظيف الرواية الشفوية، بتأسيسها وحدة أبحاث السودان في كلية الآداب في عام 1963 التي تطورت في ما بعد (في عام 1972) إلى معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، والتي من بين أهدافهـ/ها الاهتمام بالروايات الشفوية التاريخية والفولكلور واللغات المحلية جمعًا وتصنيفًا وتوثيقًا وحفظًا واستخلاصًا ودراسةً ونشرًا. والسؤال الذي يطلُّ برأسه هنا: هل حققت الوحدة ومن بعدها المعهد الأهداف التي حلم بها مؤسسوها، على الأقل في ما يتصل بأمر الرواية الشفوية التاريخية؟

(23) هذا الوصف من الأوصاف الشائعة في أوساط الدوائر الأكاديمية في السودان حتى غدا وصمة في جبين الكتابة التاريخية.

ستتضح الإجابة وشيكًا في ثنايا هذه الورقة من خلال البيانات والإحصاءات الواردة فيها. لكن قبيل ذلك أرى من الأصوب إعطاء نبذة تعريفية موجزة بأرشيف المعهد الذي اتخذته الدراسة نموذجًا لاختبار فرضياتها.

ثانيًا: أرشيف المعهد/ النشأة والتأسيس والمحتوى

شهدت ستينيات القرن الماضي تقدمًا واضحًا على طريق الفكاك من نير الاستعمار، وما أعقب ذلك من بدايات السير على طريق التحرر الوطني والانعتاق الفكري والسياسي على امتداد أفريقيا، وذلك على الرغم من أن السودان حقق استقلاله السياسي قبل تلك الفترة. وليس مصادفة أن عددًا من معاهد الدراسات الأفريقية والآسيوية أنشئ في فترة الستينيات من القرن العشرين، داخل أفريقيا أم خارجها. وأما بالنسبة إلى السودان فانعكس هذا المناخ الاجتماعي والسياسي بإنشاء وحدة أبحاث السودان (التي تحوّلت لاحقًا إلى معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية) في السنة الجامعية 1963/ 1964، كما سلفت الإشارة، وبدأ نشاطه الفعلي في العام نفسه الذي اندلعت فيه ثورة أكتوبر[24].

الجدير بالذكر أن وحدة أبحاث السودان تعتبر امتدادًا لجهد المؤرخين والأنثروبولوجيين البريطانيين، أضراب: بيتر هولت (P. M. Holt) وجورج ساندرسون (G. N. Sanderson) وريتشارد هِل (R. Hill) وبيتر شيني (P. Shinnie) وريتشارد غراي (R. Gray)، ومن المصريين أضراب: عبد العزيز أمين عبد المجيد وعبد المجيد عابدين ومصطفى محمد مسعد، وغيرهم؛ نحو جمع الموروث الشعبي السوداني وتوثيقه العملية التي أُنشئ لإنزالها إلى أرض الواقع عددٌ من المؤسسات الأكاديمية ومراكز البحوث مثل (وحدة أبحاث السودان)، ودور الوثائق مثل دار الوثائق في لندن ودَرَمْ، ومنابر النشر والمجلات والدوريات مثل مجلة السودان في رسائل ومدوّنات، وأقسام الدراسات الأكاديمية في جامعة

---

(24) سيد حامد حريز، «أ.د. يوسف فضل حسن... نصف قرن من العطاء المتميز والريادة الواعية،» الرأي العام، 5/ 12/ 2013.

الخرطوم مثل قسم الأنثروبولوجيا في كلية الاقتصاد. وبغض النظر عن الأهداف الكامنة وراء هذا الجهد، فإنها أدَّت دورًا كبيرًا في الاهتمام بالرواية الشفوية بشكل عام والتاريخية على وجه التخصيص.

اهتم المعهد ومن قبله وحدة أبحاث السودان بقضايا الهوية الوطنية والتعدُّدية الثقافية والفكرية وبدراسة المجتمعات المحلية وبجمع التراث السوداني واللُّغات الوطنية وتوثيقهما. وأمكن ذلك من خلال العشرات من المشروعات البحثية التي تمخضت عن مئات الرسائل الجامعية والإصدارات العلمية إلى جانب آلاف التسجيلات الصوتية والمرئية. ومن المشروعات التي بدأتها وحدة أبحاث السودان ثم واصل العمل فيها معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية:

- مشروع المسح الفولكلوريِّ.
- مشروع المسح اللُّغويِّ.
- توثيق العمل الاجتماعي والثقافي.
- تاريخ الحركة الوطنية.
- دراسة العلاقات العربية - الأفريقية[25].

هذه المشروعات كلها مهمة للغاية وتُعدّ مشاريع متقدمة وذات فرادة في عصرها، ما يؤهل وحدة أبحاث السودان ومن بعدها المعهد ليكونا في صدارة المراكز البحثية التي اهتمت بهذه الضروب من النشاط البحثي. وما يقع في صميم اهتمام هذه الدراسة المشروعات الأربعة الأولى. ففي مجال المسح الفولكلوري واللغوي وتاريخ الحركة الوطنية أُنجزت أعمال جمع ميداني حصيلتها الآن ما يربو على خمسة آلاف ساعة تسجيل، محفوظة في وسائط صوتية تعددت وفقًا لما تتيحه التكنولوجيا في كل عصر؛ حيث كانت البداية

(25) حريز، «أ.د. يوسف فضل حسن».

بأسطوانات بسرعاتها المختلفة، ثم أشرطة كاسيت. والآن - وفي سبيل مواكبة الطفرة الهائلة التي يشهدها الناس في عالم التكنولوجيا التوثيقية - فإن المعهد في صدد البحث عن تمويل مشروع مرقمة الأرشيف.

ما تجدر الإشارة إليه أن الوحدة كانت تنتخب بعض طلاب السنة الرابعة والخامسة في كلية الآداب في جامعة الخرطوم، خصوصًا الآتين من أقاليم السودان المختلفة مراعاة للتعدُّد الإثنيِّ والثقافيِّ واللُّغويِّ والدينيِّ الذي تتمتع به البلاد، ثم تدرّبهم على تقنيات التسجيل والتصوير تحت إشراف تقنيين متخصصين، وتزويدهم بمعدات التوثيق المختلفة ليقوموا بالجمع من مناطقهم إبان إجازاتهم. ثم في مرحلة تالية وقبيل تطور الوحدة إلى المعهد عُيّن موظفون محددون ليكوِّنوا فريق عمل ميداني مكتمل الأركان يضم مشرفين وباحثين وجامعين وتقنيين وسائقين وأمين الأرشيف. ثم بعد التطور أسس المعهد على ثلاث شعب: الفولكلور واللُّغات السودانية والدراسات الأفريقية والآسيوية، وصار يمنح الدرجات العليا (دبلوم عالي وماجستير ودكتوراه) في هذه التخصصات الثلاثة. وأضحى العمل الميداني من المواد الأساسية التي يدرسها طلاب المعهد؛ لأنه يشترط على الطالب أن يختار أي منطقة أو جماعة إثنية لإجراء بحثه، إذ إن فلسفة الوحدة ومن بعدها المعهد الأولى قائمة على دراسة المناطق (Area Studies). وليس من الغلو في شيء إذا قلنا إن ما قام به فريق العمل الميداني إلى جانب ما قام به طلاب المعهد - وما زالوا يقومون به - غطى جلَّ أصقاع السودان جمعًا وتوثيقًا للتراث الثقافي بشقيه المادي وغير المادي، وأتى جهده أكله بوجود أرشيف ضخم، موضوع حديثنا هذا، إلى جانب متحف للتراث المادي. وعلى الرغم من ذلك يمكن القول - بكلِّ أسىً، واستباقًا لنتائج هذه الدراسة - إن النزر القليل جدًا من حصيلة هذه المشروعات المسحية وظّف في دراسات أكاديمية خلا سلسلة دراسات في التراث السوداني التي رأت أول إصداراتها النور في عام 1972، ولم تربُ على الأربعين حتى يوم الناس هذا، وخلا الأطروحات الأكاديمية وبضعة مؤتمرات علمية وندوات، والأقل من هذا النزر نشر ورأى النور، كما تقول بذلك الأرقام الإحصائية التي نطالعها أدناه.

ثالثًا: واقع الرواية الشفوية بالأرشيف

نلقي في ما يلي نظرة توصيفية إلى واقع الرواية الشفوية بشكل عام والرواية الشفوية التاريخية خصوصًا، وذلك من حيث الجمع والتصنيف والحفظ. ثم ندلف من خلال البيانات الإحصائية لما هو مجموع بالأرشيف إلى مناقشة الغرض الأساس من هذه العمليات الثلاث، أو الهدف المرجو من إنشاء الأرشيف أصلًا، وهو توظيف المادة المجموعة في الدراسة والتحليل عمومًا، وتوظيف الرواية الشفوية التاريخية في نزع الحجاب عن المسكوت عنه، كهدف هو نفسه مسكوت عنه، أو بالأحرى لم يؤبه له.

من حيث جمع الرواية الشفوية بشكل عام يشير فهرست الأرشيف - حتى كتابة هذه الكلمة - إلى أن عدد الروايات الشفوية المودعة فاق أربعة آلاف رواية، وبلغ بالتحديد 4571 رواية، مع الوضع في الاعتبار أنني استخدم مصطلح «رواية» هنا للدلالة على وسائط الحفظ التي تتوزع بين أسطوانات وأشرطة كاسيت. مستصحبين معنا ما ذكر من تنويه في مقدمة هذه الورقة، مفاده ضرورة التفريق بين المأثورات الشفوية والرواية الشفوية التاريخية. هذا الرقم (4571) الذي يبدو ضخمًا إذا ما قارناه بعمر الأرشيف البالغ نصف قرن (1963 - 2013) قد يتضاءل أمام ناظرَيْ المتفائل. أما إذا ما قورن بالموارد المادية الشحيحة التي أوقفت لتنفيذه، فيُعدُّ إنجازًا كبيرًا. والواقع أن البدايات الأولى للجمع، إبان فترة وحدة أبحاث السودان، كانت بتكليف الطلاب ليقوموا بالجمع في فترة إجازاتهم، كما سلفت الإشارة، وهذا مؤشر واضح إلى ضيق ذات اليد عهدئذٍ. ثم بعد تكوين فريق العمل الميداني أصبح الجمع مرتبطًا إلى حدٍّ كبير بتمويل آتٍ من خارج الجامعة، في الأغلب من دول أوروبية، لمشروعات مسح بعينها. مثل مشروع المسح اللغوي في منطقة جبال النوبة في ولاية جنوب كردفان، ومشروع المسح اللغوي في منطقة النوبيين في الشمال، أو مشروع جمع الروايات الشفوية عن تاريخ الحركة الوطنية (ثورة 1924)، وآخر هذه المشروعات مشروع الموسيقى التقليدية الذي جاء تمويله من مؤسسة فورد الأميركية (1997).

من بين هذه المشروعات كلها حظيت الرواية الشفوية التاريخية الموجّهة إلى التاريخ الشفوي بشكل صريح بمشروع واحد. وعندما أقول بشكل صريح، فإنني أومئ إلى أن هناك جمعًا لروايات شفوية تاريخية خارج مشروع تاريخ الحركة الوطنية. وأقصد ما قام به بعض طلاب المعهد على المستويات الثلاثة (دبلوم عالي وماجستير ودكتوراه)، في التخصصات الثلاثة، لأن دراساتهم كما سلفت الإشارة تقوم على فكرة دراسة المناطق، أي أن ينتخب الطالب منطقة بعينها ويتخذها حالة لدراسته. وبناء عليه لا بد من أن يكتب الطالب فصلًا كاملًا عن هذه المنطقة تحت عنوان الإنسان والأرض متضمنًا طرفًا من التاريخ؛ وعندما لا يجد الطالب بغيته في المدوّنات من مصادر ومراجع لأن جلّ المناطق المنتخبة لم يحظ تاريخها بالدراسة والتحليل، أو بالأحرى يقع في دائرة المطموس أو المهمّش أو المسكوت عنه، فإنه لا سبيل أمامه سوى الرواية الشفوية. ولعل إلقاء نظرة عجلى على بضع رسائل من الدبلوم وحتى الدكتوراه من بين مئات الرسائل المحفوظة في مكتبة المعهد يؤكد هذه الحقيقة.

ما ذكرناه في ذيل الفقرة أعلاه يفضي بنا إلى إشكالية واجهت الأرشيف، ولمّا تزل، وهي إشكالية التصنيف. إذ بدأ تصنيف المواد الشفوية المبكرة على أساس القبائل في السودان. وقُسّمت صفحة الفهرست إلى أربعة أعمدة تشمل الرقم المتسلسل (م.د.أ.أ/ ؟؟، I.A.A.S/??) الذي يعطى للشريط والقبيلة واسم الجامع وملاحظات (لا تُعنى الملاحظات في الأغلب بالمحتوى بقدر عنايتها بمعلومات عامة عن وضع الأشرطة). ويشي هذا التصنيف بقبلية بائنة؛ ما نتج منه تحيُّز عرقي لمصلحة قبائل بعينها نالت نصيب الأسد من الجمع والدراسة، خصوصًا القبائل الكائنة في وسط السودان ذوات الهُويَّة والثقافة العربية الإسلامية التي تتهمها إنتليجنسيا العرقيات الأُخَر بالمركزيَةِ والشَّوكة والسَّطوة والحظوة بكل خيرات البلاد.

من الأسباب التي تقف وراء هذا التحيز – في رأيي – أن العدد الأكبر من الطلاب الذين درسوا في المعهد يتحدر من قبائل وسط السودان، لذا فإنهم عند اختيار المناطق تكون مناطقهم أقرب الخيارات، بدافع الانتماء الفطري

من جهة وقلة ذات اليد من جهة أخرى؛ لأنهم يدرسون على نفقاتهم الخاصة، ويحتاج العمل الميداني في مناطق نائية كلفة أكبر مما يُحتاج إليه في مناطق الوسط. سبب آخر يكمن في الحالة الأمنية التي تمر بها البلاد، في مقدمها الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب التي نشبت منذ عام 1955، وأنتجت في عام 2011 - كما هو معلوم - انفصالًا بينهما، ومن بعدها بعض الصراعات في جنوب كردفان (جبال النوبة)، وشملت أخيرًا غرب السودان (دارفور مثلًا)، وبدرجة أقل شرقيّه.

إن اختيار طالب من وسط السودان أو شماله منطقةً من مناطق الحرب حالة دراسة يُعد ضربًا من المخاطرة وإهدارًا لزمنه المحدود بفترة الدراسة. علاوة على حاجز اللغة، إذ يعتبر الجهل بلغة المبحوثين عقبةً كأداءَ تحول دون معرفة كثيرٍ عن تاريخهم وثقافتهم. مع ذلك هناك دراسات تُعدُّ استثنائية قام بها بعض الطلاب من الشمال في المناطق المشار إليها[26]. وحتى في حالات المسح الذي نهض به فريق العمل الميداني الموظَّف في الأرشيف فإن القبلية كانت قِبلته ودليله وهاديه، والوسط دائرته المركزية التي يدور في فلكها؛ وخير شاهد على ذلك سلسلة **دراسات في التراث السوداني**، خلا بعض الإشراقات[27]. وهذه الإشراقات وتلكم الاستثناءات هي ما دفعنا إلى القول - آنفًا - إن الأرشيف غطّى جلَّ أنحاء السودان جمعًا وتصنيفًا... إلخ.

---

(26) من هذه الدراسات مثلاً: كمال محمد جاه الله، «الأوضاع اللغوية الاجتماعية في مدينة الفاشر» (أطروحة دكتوراه الفلسفة في اللغات السودانية والإفريقية، جامعة الخرطوم، الخرطوم، 2001)؛ محاسن يوسف عبد الجليل «الدين ونظام المعتقدات في ثقافة النيليين، حالة قبيلة الشلك في سياق مقارن» (بحث تكميلي لإيفاء متطلبات درجة الماجستير، إشراف/ قيصر موسى الزين معهد الدراسات الأفريقية والأسيوية، جامعة الخرطوم، تموز/ يوليو 2002)، وإبراهيم صلاح الدين إبراهيم آدم، «طقوس العبور لدى قبيلة البني عامر» (رسالة ماجستير في الفولكلور، قسم الفولكلور، معهد الدراسات الأسيوية والإفريقية، جامعة الخرطوم، تشرين الأول/ أكتوبر 1996)، وغيرها.

(27) من هذه الإشراقات: التراث الشعبي لقبيلة المسبعات: شرق مدينة الفاشر، لآدم الزين محمد؛ التراث الشعبي لقبيلة الفور، لعبد الله آدم خاطر وموسى آدم عبد الجليل؛ التراث الشعبي في منطقة المحس السكوت، لسيد محمد عبد الله مسل، والتراث الشعبي لقبيلة الشلك، لجيمس ألالا دينق، والتراث الشعبي لقبيلة الرشايدة، لعبد الله أحمد الحسن، وغيرها.

إن تصنيف الروايات الشفوية بالأرشيف على أساس عِرْقِيٍّ كان من ضمن العقبات التي واجهت كتابة هذه الدراسة، خصوصًا في ما يتصل بالإحصاء. فاضطر كاتبها إلى تصميم جدولين، يحصي في أحدهما عدد الروايات الشفوية في ضوء التوزيع الجغرافي والإثني، بحسب ما هو مبيّن في فهرست الأرشيف. ويحصيها أخيرًا في ضوء التصنيف الموضوعي، أي الروايات الشفوية التاريخية التي خصصت أصلًا لموضوعات تاريخية بعينها مستصحبًا توزيعها الجغرافي أيضًا، وحسبما هو موضح في الفهرست كذلك. مع الوضع في الاعتبار أن هناك عددًا كبيرًا من التسجيلات الصوتية تتضمن روايات شفوية تاريخية، جمعها الطلاب الذين لا يكون التاريخ هو موضوع دراساتهم الأساس. مثلًا كاتب هذه الورقة أعد دراسة عن حياة الهامش الشعبية لنيل درجة الماجستير في الفولكلور، متخذًا من منطقة (القماير) أحد الأحياء الهامشية في مدينة أم درمان نموذجًا، وخصص ما يربو على العشر روايات شفوية (تسجيلات صوتية) عن تاريخ المنطقة وإنسانها[28].

عطفًا على ما سبق، فإن القائمين على أمر الأرشيف، وكاتب هذه الدراسة واحد منهم، وفي محاولة منهم للخروج من نفق التصنيف القبليّ البالي، ونزولًا عند رغبة الدراسات التي تطورت خلال نصف القرن وتجاوزت موضوعاتها مسألة القبلية، حاولوا أن يصنفوا المادة الشفوية المودعة بحسب

(28) بجانب هذه الدراسة هناك دراسات أخرى كثيرة في ميادين الفولكلور المختلفة وفي الدراسات الأفريقية والآسيوية وفي اللغات، جمع أصحابها قدراً معتبراً من الروايات الشفوية التاريخية؛ نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر: دراسة سيد حامد حريز عن «الحكاية الشعبية عند الجعليين،» وهي دراسة أعدت لنيل درجة الدكتوراه من جامعة إنديانا في الولايات المتحدة الأميركية، ونشرت في كتاب: سيد حامد حريز، الحكاية الشعبية عند الجعليين؛ شرف الدين الأمين عبد السلام، «كرامات الأولياء: دراسة في سياقها الاجتماعي والثقافي» (أطروحة دكتوراه، جامعة إنديانا، الولايات المتحدة الأميركية، 1983)؛ وأطروحة الدكتوراه لأحمد عبد الرحيم نصر عن السيرة الذاتية لمي ورنو بولاية سنار، وأطروحة الدكتوراه ليوسف حسن مدني عن صناعة المراكب في السودان النيلي؛ دراسة بقيع بدوي محمد، عن صناعة الطاقية في أم درمان (رسالة ماجستير في الفولكور - معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، الخرطوم، 1988)، وأطروحة الدكتوراه التي قدّمها الأمين أبومنقة عن لغة الهوسا في السودان، وسواها كثير.

موضوع الدراسة أو عنوانها. والملاحظ أن النوعين من التصنيف لا يشفيان غُلَّة الباحثين، إذ إن الأرشيف - وفي ضوء العمليات الأربع التي يضطلع بها أي أرشيف نموذجي من المشار إليها سابقًا - بحاجة إلى إعادة تصنيف وفهرسة واستخلاص، خصوصًا بعد أن أضحت وسائط الجمع التقليدية وأدواته نفسها في ذمة التاريخ، أو ضربًا من الموروث المادي، وحلَّت محلَّها الوسائط الرقمية الحديثة (Digitals).

بعد هذا العرض لواقع الرواية الشفوية بالأرشيف من حيث الجمع والتصنيف والحفظ، نتبيّن واقعها من حيث الكم والكيف، لمعرفة حظ الرواية الشفوية التاريخية من هذا الكم، وحظها من التوظيف. وذلك من خلال الجدولين (9-1) و(9-2) الآتيين:

الجدول (9-1)

التوزيع الجغرافي والإثني للرواية الشفوية بالأرشيف

رقم	الإقليم الجغرافي	عدد التسجيلات الصوتية	عدد المجموعات الإثنية
1	وسط السودان	520	17
2	ش. السودان	445	09
3	ق. السودان	126	06
4	ج. السودان	205	05
5	جنوب كردفان	210	06
6	شمال كردفان	383	10
7	دارفور	323	09
8	ج. النيل الأزرق	045	02
9	مجموعات مهاجرة من دول غرب أفريقيا	127	02 (فولانيون، هوسا)
	المجموع	2384	64

يتضح من الجدول أعلاه أن عدد التسجيلات الصوتية التي جمعت من منطقة وسط السودان بلغ (520) تسجيلًا، أي حاز النسبة الأعلى. يليها شمال السودان (445) تسجيلًا، شمال كردفان (383) تسجيلًا، ودارفور (323)، وجنوب كردفان (210) تسجيلًا، وجنوب السودان (قبل الانفصال) (205) تسجيلًا، والمجموعات المهاجرة من دول غرب أفريقيا (127) تسجيلًا، وشرق السودان (126) تسجيلًا، وأخيرًا جنوب النيل الأزرق (45) تسجيلًا. وتؤكد هذه الأرقام ما ذهبنا إليه سابقًا من أن الأرشيف غطى جلَّ أنحاء السودان من حيث الجمع والمسح الميداني. كما تؤكد أن المركز حظي باهتمام أكبر مقارنة بالمناطق الأخرى. والملاحظ أنه كلما بعدت المنطقة عن المركز قلَّ حظها من المسح.

إذا قارنا عدد التسجيلات بعدد المجموعات الإثنية التي جُمِع منها فيخبرنا الجدول أن الوسط نال أيضًا النصيب الأكبر (17) مجموعة إثنية. بينما نالت منطقة جنوب النيل الأزرق أقل نسبة وكذا المجمعات المهاجرة من دول غرب أفريقيا. وإذا علمنا أن المجموعات المهاجرة أصلًا هي هاتين المجموعتين (الفولانيون والهوسا) ولا ثالثة لهما؛ فإن في منطقة جنوب النيل الأزرق ما يربو على العشرين مجموعة إثنية، أشهرها الفونج والإنقسنا والبرتا والوطاويط والقمز والأُدوك. وهذه وحدها يحتاج تاريخها إلى آلاف التسجيلات، لما تتمتع به من إرث تاريخي ضارب بجذوره في القدم، ولحساسيتها لأنها منطقة حدودية ومن المناطق التي اشتعلت فيها الحرب حديثًا.

ما تجدر الإشارة إليه أن توزيع أرقام التسجيلات الصوتية على المجموعات الإثنية ليس فيه مراعاة للعدل بينها. مثلًا تسجيلات وسط السودان البالغ عددها (520) تحظى منها مجموعة إثنية واحدة وهي مجموعة الجعليين بـ (149) تسجيلًا، بينما حظيت مجموعة أخرى وهي الركابية بتسجيل واحد فقط. ما يدفعنا إلى القول إن هناك تهميشًا لمجموعات عرقية داخل المركز نفسه. وينسحب الشيء ذاته على المناطق الأخرى، ويصبح بذلك تهميش داخل المناطق المهمشة نفسها. علاوة على أن عدد المجموعات الإثنية الممسوحة

وهو (64) يبعث الدهشة لدى القارئ إذا علم أن في السودان (قبل الانفصال) ما يربو على خمسمئة مجموعة إثنية، وأكثر من مئة لغة.

هذا في ما يتصل بواقع جمع الروايات الشفوية عمومًا، أما بالنسبة إلى واقع جمع الروايات الشفوية التاريخية، فسنتبيّنه من الجدول أدناه:

الجدول (9-2)

عدد الروايات الشفوية التاريخية موزعة على مناطق السودان المختلفة

رقم	موضوع الرواية	عدد التسجيلات الصوتية	منطقة الجمع
1	الحركة الوطنية (ثورة 1924)	217	وسط السودان (المركز)
2	السيرة الهلالية	089	دارفور (الهامش)
3	تاريخ مدن سودانية	051	وسط السودان (المركز)
4	تاريخ رشاد	011	غرب السودان (الهامش)
5	تاريخ السلطان حسن كندة	016	دارفور (الهامش)
6	ذيل الطبقات	040	وسط السودان (المركز)
7	تاريخ الثورة المهدية	006	وسط السودان (المركز)
8	تاريخ مملكة تقلي	006	غرب السودان (الهامش)
9	ثورة الفكي مهاجر	002	غرب السودان (الهامش)
	المجموع	438	

يتضح من الجدول (9-2) أعلاه أن تاريخ الحركة الوطنية في السودان، أو تاريخ ثورة 1924 التي مهدت للاستقلال نالت النصيب الأوفر من التسجيلات (217) تسجيلًا؛ أي نصف المجموع، وضعف الموضوع الثاني الذي يليها من حيث عدد التسجيلات وهو السيرة الهلالية التي حظيت بـ (89) تسجيلًا. ثم

يليهما تاريخ مدن سودانية (51) تسجيلًا، وذيل الطبقات (طبقات محمد النور وضيف الله) (40) تسجيلًا، وتاريخ السلطان حسن كندة (16) تسجيلًا، وتاريخ رشاد (11) تسجيلًا، وتاريخ المهدية وتاريخ مملكة تقلي (6) تسجيلات لكل منهما، وأخيرًا ثورة الفكي مهاجر في جبال النوبة حظيت بتسجيلين فقط.

في ضوء هذه الإحصاءات يمكن القول إن هذه الأرقام تدلُّ على فجوة كبيرة في جمع الرواية الشفوية التاريخية في السودان وتوثيقهما عمومًا، وذلك إذا قارنا مجموعها وهو (438) تسجيلًا بحصيلة التسجيلات بالأرشيف وهي (4571)، أي بأقل من (1) إلى (9) وهي نسبة ضئيلة للغاية. وهذا يؤكد ما ذهبنا إليه سابقًا من أنه على الرغم من وعي المؤرخين السودانيين المعاصرين بأهمية دور الرواية الشفوية في كتابة تاريخ السودان المعاصر، فإن جهدهم فيها لا يزال دون الطموح، على مستوى الجمع والتوثيق على الأقل، دعك من مستوى الدراسة والتحليل. كما تشير الإحصاءات إلى حقيقة قد لا تسرُّ ذلك النفر من المؤرخين الذين كانوا على رأس تأسيس وحدة أبحاث السودان، التي من بين أهدافها الأساسية - كما سلفت الإشارة - جمع الروايات الشفوية بغية توظيفها في إعادة كتابة تاريخ السودان بأقلام سودانية، بدلًا من كتابته بأقلام المستعمر التي لا تخلو من غرض دفين، والتي تعاورتها سهام نقدهم من كل حدب وصوب.

أما في ما يتصل بتوزيع هذه الروايات الشفوية التاريخية توزيعًا جغرافيًا فيخبرنا الجدول أن وسط السودان (المركز) ممثلًا بتاريخ الحركة الوطنية وتاريخ مدن سودانية وتاريخ الثورة المهدية، وذيل الطبقات حظي بنصيب الأسد (314) تسجيلًا، أي ما يقارب ثلث المجموع. ولا غرو، خصص لجمع تاريخ الحركة الوطنية مشروع قائم بذاته، وكوِّنت له لجنة في شعبة أبحاث السودان في عام 1971. وفي الفترة بين عامي 1971 و1973، جمعت هذه المادة من حوالى اثنين وأربعين من الذين اشتركوا في حركة 1924، وطبعت هذه المادة بمعهد الدراسات الأفريقية والآسيوية في ما بعد. واستفادت بحوث كثيرة من هذه المادة، خصوصًا الأطروحات التي كتبها طلاب المعهد مثل بحث حافظ عبد الرحمن عمر: (1974 ,«The Reliability of Oral Traditions of 1924», (Diploma، وسلوى

مكاوي: «موقف القوة المصرية من حركة الضباط السودانيين العسكرية في 27 تشرين الثاني/ نوفمبر 1924م»، (دبلوم 1981)، وصديق عبد العزيز عبد الله: «الأصول الفكرية لثورة 1924م»، (ماجستير 1986). هذا علاوة على عدد من الأوراق العلمية، منها الدراسة التي أعدَّها كلٌّ من قيصر موسى الزين ومحاسن عبد القادر حاج الصافي، وشاركا بها في الندوة العلمية التي نظمها قسم الفولكلور في المعهد (بين 4 و7 كانون الثاني/ يناير 1989) تحت عنوان: «التراث الشفاهي والتاريخ»، التي نعرضها أدناه.

رابعًا: بحوث متميزة

اتكاءً على ما سبقَ من سرد عن واقع الرواية الشفوية التاريخية في الأرشيف، نقول إن خطوات ولوج الرواية الشفوية ميدانَ كتابة تاريخ السودان عمومًا وكتابة تاريخ المسكوت عنه خصوصًا لا تزال متعثرة وبطيئة. بَلْهَ إن بعض البحوث التي أنجزها باحثون سودانيون في كتابة التاريخ في السودان، ووظَّفوا فيها الرواية الشفوية، جاءت محاولاتهم خجولة ولم يلجأوا إلى الرواية الشفوية التاريخية إلا حين عجزت الوثائق عن إضاءة بعض العتمات في تاريخ المناطق التي يدرسونها. فيعترف موسى المبارك، على سبيل المثال، في مقدمة دراسته **تاريخ دارفور السياسي** (1970) أن الروايات الشفوية أفادته كثيرًا، وأنها تعتبر مصدرًا مؤتمنًا. إلا أنه يعود فيقول: «لكني لم ألجأ إليها إلا في سدِّ الثغرات التي لا تسعفني فيها الوثائق أو المراجع الثانوية»[29].

لأن المقام لا يسع لعرض البحوث كلها التي وظّفت فيها الرواية الشفوية التاريخية وتناولها بالنقد والتقويم تكتفي الدراسة بعرض الدراسة التي أعدّها قيصر موسى الزين ومحاسن عبد القادر حاج الصافي المشار إليها آنفًا[30].

---

(29) موسى المبارك الحسن، **تاريخ دارفور السياسي: 1882-1898** (الخرطوم: دار الخرطوم، 1970)، ص 1-4.

(30) محاسن حاج الصافي وقيصر موسى الزين، «الروايات الشفوية وحركة 1924 السودانية» (ورقة قدمت إلى ندوة الفولكلور: التراث الشفاهي والتاريخ، التي نظمتها شعبة الفولكلور بمعهد=

هدفت الدراسة إلى تسليط المزيد من الأضواء على أهم حوادث حركة 1924 من خلال معالجة مادة الروايات الشفوية التاريخية بالنقد والتحليل القائمين على مقارنة الروايات بعضها ببعض من ناحية، وعلى مقارنة الروايات بالمصادر الأخرى مثل الوثائق والدراسات المختلفة من ناحية أخرى. واختارت ستة موضوعات محورية لتلقي عليها الضوء:

- دوافع الاشتراك في الثورة عمومًا.
- حوادث مسيرة طلاب المدرسة الحربية في 6 آب/ أغسطس 1924.
- المعركة العسكرية عند مستشفى النهر في 27 تشرين الثاني/ نوفمبر 1924.
- حوادث تمرد تشرين الثاني/ نوفمبر 1924 في سجن كوبر.
- دور المشايخ والأعيان وموقف الثوار منهم.
- دور المرأة في الثورة.

من النتائج الممتازة التي خلصت إليها هذه الدراسة في معالجتها الموضوعات الستة المذكورة، أن قدر الشمول والإحاطة في تحديد دوافع الاشتراك في الثورة في حالة الروايات الشفوية أكبر منها في حالة أي مصادر أخرى. وتتسع الهوّة بين مؤشرات الروايات الشفوية التاريخية وما حددته المصادر البريطانية الأولية المتمثلة بتقارير ومذكرات الاستخبارات البريطانية في السودان، وفي الخطابات الرسمية المتبادلة بين الإداريين والسياسيين والبريطانيين كذلك، وفي تقرير لجنة إيوارت التي أُلّفت في نيسان/ أبريل 1925 لدراسة الحوادث وتحديد أسبابها، إذ عزت هذه المصادر دوافع الثورة أساسًا إلى التحريض المصري المباشر واستخدام توزيع الأموال في ذلك، إضافة إلى طبيعة الجهل والانقياد التي سهلت على الضباط تحريك

=الدراسات الإفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، 4-7 كانون الثاني/ يناير 1989).

من سمتهم «الجنود السود». بينما تعزو الروايات الشفوية تلكم الدوافع إلى الشعور بقيمة الاستقلال الوطني والتخلص من ربقة الاستعمار، وإلى مشاعر الكراهية والرفض المتأصلة في النفوس السودانية ضد ممارسات الحكم البريطاني آنذاك.

من الانتباهات الذكية التي أعارتها الدراسة اهتمامًا دور المرأة السودانية ومشاركتها في الثورة. وعلى الرغم من أن الروايات الشفوية التي عالجها الباحثان دلَّت على أن مشاركة النساء في مظاهرات 1924 كانت محدودة لا تقارن بمشاركة الرجال؛ إلا أنهما يرجعان ذلك إلى القيود المفروضة اجتماعيًا على حركة المرأة اليومية في تلك الفترة. ويخالف هذا - برأي الباحثَيْن - ما وقع في مصر في عام 1919 عندما كانت المظاهرات فاتحة اتجاه تخلي النساء المصريات عن «النقاب» - غطاء الوجه - وباقي اللباس التقليدي. ويكشفان من خلال الروايات الشفوية نفسها أن من وجوه مساهمة المرأة في حوادث 1924، أنها أُسندت إليها مهمة خياطة علم اللواء الأبيض بغرض حمله في مظاهرة طلاب المدرسة الحربية.

خاتمة

وفقًا لما ورد أعلاه من سرد وبيانات إحصائية وأرقام يتضح أن عدد الروايات الشفوية المجموعة من مختلف أنحاء السودان والمودعة في الأرشيف عدد لا يستهان به، لكن إذا ما قارناه مع ما تمت دراسته وتحليله وطباعته ونشره، أو بالأحرى ما استُفيد منه في كتابة تاريخ الجماعات المهمشة في السودان أو كتابة التاريخ المطموس، ونقصد بالتاريخ المطموس أو المسكوت عنه تاريخ الجماعات المهمَّشة تهميشًا جغرافيًا أم سياسيًا أم اقتصاديًا، فهو ضئيل جدًا. ويمكن القول إن جمع الرواية الشفوية وتصنيفها وحفظها متقدم خطوات واسعة عن توظيفها ودراستها وتحليلها، كما يمكن القول إن معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية ممثلًا في أرشيفه كان سبَّاقًا في مسألة التنبُّه إلى أهمية الروايات الشفوية التاريخية وضرورة جمعها من أفواه

الرواة والإخباريين ذاكراتهم، وتوثيقها حتى لا تصيبها عوادي الدهر من نسيان وطمر وتحريف وتشويه، لكن - مع كلٍّ أسف - لم تراوح جلُّ هذه الروايات أضابير الأرشيف ولم يلامس معظمها أعين القراء؛ وهذا ما جعلنا نفترض في الأرشيف أنه محبس للرواية الشفوية بدلًا من كونه قاعدة لانطلاقها وحريتها. ولعلَّ هذا القصور الكامن في توظيف الرواية الشفوية يرجع إلى أسباب عدة، منها: غياب منهجية علمية واضحة للتعاطي مع الرواية الشفوية في كتابة التاريخ. فالمناهج السائدة في كثير من دراسات التاريخ العربي عمومًا لا السوداني فحسب، تشير إلى أن الحصول على الوثائق هو نقطة البداية لدى المؤرخ، فكان أن أنتجت هذه المنهجية تقسيمات في المصادر تجعل بعضها مراجع أولية وغيرها مراجع ثانوية. وهذه التدرّجات تعطي للمواد المنتقاة من المصادر المتفاوتة أهميات متفاوتة، على حدِّ تعبير إبراهيم إسحق[31].

لا تغيب عن بالنا الإشارة إلى أن أرشيف معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية بما يحوي من مادة تاريخية ثرَّة ومتنوعة يعتبر - بلا ريب - ذاكرة الأمة السودانية بتعددها العرقي واللغوي والديني والثقافي كله، لذا توصي هذه الورقة بضرورة إيلائه العناية التي يستحق، سواء من السلطة الحاكمة أم من منظمات المجتمع المدني أم من المؤسسات الأكاديمية المهمومة بقضايا التاريخ الشفوي والأنثروبولوجيا والفولكلور واللسانيات وما إلى ذلك، حتى تمكن الاستفادة مما هو مودع فيه من روايات شفوية وعناصر فولكلورية هي الآن في شكل مادة خام. وحتى يمكنه النهوض ليواصل سيره من جديد في ما بدأه من جمع وتوثيق، فهناك الكثير الكثير من الروايات الشفوية والعناصر الفولكلورية في السودان بحاجة إلى الجمع والتوثيق حتى لا يعتريها الضياع والزوال، في عالم متغير بسرعة جنونية، بفعل التطور التكنولوجي الهائل الذي يجتاح المجتمعات البشرية كلها.

---

(31) إبراهيم إسحق إبراهيم، «الرواية الشفهية بين مناهج التراثيين الشفهيين والمؤرخين التقليديين،» **المأثورات الشعبية**، العدد 13 (كانون الثاني/ يناير 1989)، ص 9.

توصي الورقة بضرورة تطوير المنهجية التاريخية العربية، وتوسيع باب التنظير في علم التاريخ بدءًا بنقد الوثيقة التاريخية التي كانت، ولا تزال، مقدَّسة في نظر بعض المؤرخين ولسان حالهم يقول: «إذا وجد شيء في الوثائق فهو كذلك». بيد أن الوثيقة ليست دائمًا بريئة من الغرض فهي نتاج واعٍ أو غير واعٍ لمجتمعات الماضي التي ترغب في الوقت ذاته في فرض صورة لهذا الماضي أكثر من رغبتها في قول الحقيقة[32]. كما توصي الورقة بضرورة استفادة علم التاريخ من مناهج العلوم الأخرى واستصحاب نتائج دراساتها في الكتابة التاريخية، نحو علم الفولكلور والأنثروبولوجيا والاجتماع والجغرافيا وغيرها في ما أصبح يعرف بـ «العلوم المتكاملة» (Interdisciplinary).

---

(32) حسن، ص 24.

الورقة العاشرة

المصادر الشفوية وإشكالية الذاكرة ورهانات كتابة تاريخ المغرب الحاضر

عبد الرحيم الحسناوي

مقدمة

شهدت الكتابة التاريخية تطورًا كبيرًا، من حيث الرؤية والمنهج والأسلوب خلال القرن العشرين في أوروبا، وخصوصًا في فرنسا، اصطلح عليها اسم التاريخ الجديد. ومن أهم ما أفرزه هذا الاتجاه خروج التاريخ من دائرة التخصص الضيق والكتابة للمشتغلين في التاريخ وحدهم، إلى الانفتاح على جمهور عريض من القراء. فأصبح المؤرخ يكتب للجميع والجميع يقرأ للمؤرخ، بل إن أفكار الباحث في التاريخ ما عادت تصل إلى المتلقي عبر الكتاب فحسب، وإنما أيضًا عبر مختلف قنوات الاتصال من صحف وإذاعات وتلفزيون. كما أصبح يُساهم في النقاشات كلها، من النظري المحض إلى المعيش اليومي، من تطور العلوم إلى الأسعار، مرورًا بالانتخابات والهجرة والعنصرية والبيئة والإعلام وغيرها من القضايا التي أثبتت خصوبتها وراهنيتها، فأصبحت المقاربة التاريخية حاضرة ومعبرة ومؤثرة، والثقافة التاريخية نافعة وشائعة وذائعة الصيت.

نتيجة هذا التطور نشأ في الغرب وتحديدًا في فرنسا حقل إسطوغرافي أُطلق عليه اسم تاريخ الزمن الراهن أو الحاضر، ويهتم بتلك الحقبة التي

يمكن في شأنها استقصاء الذاكرة الحية، أي الشهود. ووجد هذا التخصص في بداية الأمر صعوبةً كبرى في الحصول على الشرعية في أوساط المؤرخين، خصوصًا بعد أن كانت القضايا التي عالجها إلى زمن قريب حكرًا على الصحافيين وعلماء الاجتماع والسياسة والأنثروبولوجيا. وبعد أن ترسخ هذا التخصص في فرنسا وعدد من البلدان المتقدمة، أصبحت دائرة اهتماماته تتسع لتشمل أمورًا دقيقة مثل التحولات الثقافية والسياسية التي شهدتها العقود الأخيرة من القرن العشرين وتاريخ المؤسسات العمومية والخاصة وتطور أنماط العيش... إلخ. وفي الآن نفسه، يعيد تاريخ الزمن الراهن الاعتبار إلى التاريخ الحدثي[1] الذي لم يحظ بعناية التيارات الإسطوغرافية الحديثة.

في المغرب مثلًا لم تكن الإسطوغرافيا الجامعية لتبقى طويلًا بمعزل تام عن هذه التطورات. فمنذ بداية التسعينيات من القرن العشرين بدأت إرهاصات الاهتمام بتاريخ الزمن الراهن في أوساط المؤرخين تزامنًا مع التحولات السياسية التي شهدتها البلاد واتساع هامش حرية التعبير والنشر في المجتمع المدني وفي البحث الجامعي. وجاءت تجربة المجلس الاستشاري لحقوق الإنسان 1990، ثم هيئة الإنصاف والمصالحة 2004 لتعزيز الحاجة أكثر من

---

(1) في سياق النقاش المرتبط بمسألة المنهج يحيل التاريخ الراهن على الحدث. فالاهتمام بالراهن هو «عودة إلى الحدث»، بما يعنيه من تحول في جهد الباحثين الذي انصب في العقود الأخيرة على التاريخ الاقتصادي والاجتماعي والثقافي. لذلك ناقش الباحثون هذه المسألة وأكدوا ضرورة معالجة الحدث ضمن «قالب نظري ومنهجي»، لأن الحدث من شأنه أن يكشف عن البنية. فالحدث ينتج من البنية ويؤثر فيها في الوقت نفسه. والجدير بالإشارة هنا، أن مقولة عودة الحدث ارتبطت بالانفجار الإعلامي الذي عرفه العالم المعاصر. فإلى جانب دمقرطة الخبر، هناك خاصية أخرى للخبر الذي أصبح يبدو سلعة استهلاكية، ومعناه أن غزارة الخبر لا تعني فهم عُمق ما يجري من تحولات. وفي آن واحد، نتيجة تطور القنوات التلفزيونية والإنترنت، ما عاد التاريخ هو ذلك الماضي الذي يُروى، بل أصبح هو الحاضر الذي نشاهده «مباشرة». وهذه المسألة تتصل بسلطة الصورة. فهذه الأخيرة حولت السياسة إلى فرجة والحرب إلى فرجة والزلزال إلى فرجة، وطورت إمكانات التلفيق. وإلى جانب ذلك أصبحت الصورة تنخرط في الحدث. انظر: عبد الأحد السبتي، **التاريخ وأزمنة الحدث**، سلسلة محاضرات مركز دراسات الدكتوراه؛ 8 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2012).

أي وقت مضى إلى انخراط المؤرخ في قضايا عصره، لكن من دون الحياد عن القواعد الأكاديمية المتعارف عليها. وبلغ الاهتمام بالذاكرة الجماعية وقضايا «سنوات الرصاص والجمر» حدًا جعل هيئة الإنصاف تدرج في توصياتها ضرورة الاهتمام بالأرشيف ومواقع الذاكرة وتاريخ الزمن الراهن. وبذلك تكون هذه الهيئة قد عملت على تحسيس وسط الباحثين، ولا سيما المؤرخين منهم، بضرورة الكشف عن ملابسات مرحلة الاستقلال وما بعدها. ومن الممكن أن نقر هنا بأن البحث التاريخي صار يعيش مرحلة تأهب لتناول هذا الشطر من تاريخ المغرب، وهو ما يظهر من خلال سلسلة من المؤشرات، كان أبرزها الاهتمام غير المسبوق بقضية الذاكرة (الشهادات الشفوية) التي فرضت نفسها بقوة بسبب غزارة إنتاجها كقراءة للماضي، بموازاة مع التاريخ العالم أو الجامعي.

تحاول هذه الورقة البحثية تأصيل تجربة التاريخ الشفوي في المغرب، مع كل ما تطرحه من إشكاليات، ولا سيما مسألة الذاكرة أو المصدر الشفوي باعتباره مصدرًا مثارًا (Source provoquée) من طرف المؤرخ. كما تحاول إبراز دور الشهادات الشفوية في كتابة تاريخ المغرب الحاضر أو الراهن، وأهميتها في تكوين أرشيف شفوي من شأنه أن يؤرخ للحدث المنسي وللذاكرة الجماعية، وأن يُساهم في بناء المسارات الفردية والجماعية. وقبل مناقشة هذه الأفكار كلها نرى من الضروري الوقوف ولو بتركيز شديد على السياق العام المؤطر لتجربة الانتقال إلى الراهن في المغرب.

أولًا: الإسطوغرافيا المغربية وتاريخ الزمن الراهن معاينات وملاحظات أولية

تُعد إشكالية اقتحام المؤرخين الزمن الراهن لافتة، وبشكل أكبر في السياق المغربي، ومرد ذلك أساسًا إلى مميزات البحث التاريخي ونوعيته في الجامعة المغربية وطبيعة التراكمات المنجزة منذ أواخر الستينيات وبداية السبعينيات من القرن الماضي. ذلك أن معظم المؤرخين ظل متحفظًا في شأن هذا التاريخ، في

سياق هيمنة مونوغرافيات القرن التاسع عشر على البحوث الجامعية، وهاجس الأرشيف التقليدي الذي خيّم عليها بشكل مبالغ فيه في بعض الأحيان[2].

ما يثير الانتباه، في هذا الصدد، هو أن تحفظ المؤرخين المغاربة وصمتهم هذا لا يمس تاريخ ما بعد الحماية[3] فحسب، بل حتى تاريخ الحماية نفسه. وهذا ما أثّر سلبًا في حصيلة الدراسات الخاصة بفترة الحماية 1912 - 1956، وحقبة ما بعد استرجاع المغرب استقلاله إلى الآن، ما استدعى التفكير مليًا في هذا الإشكال المعرفي وذلك بطرحه ضمن ندوات فكرية متفردة[4]،

---

(2) Jamaa Baida, «Historiographie Marocaine: De l'histoire Contemporaine du Maroc: Acquis et nouveaux chantiers Remarques générales,» dans: S. Ennahid [et al.], eds., *Moroccan History: Defining New Fields and Approaches, Proceedings of the Fisrt Moroccan History Days (Ifrane 22-24 Nov 2004)* (Ifrane: Alakhawayn University, 2005), pp. 146-151.

(3) في ما يخص فترة ما بعد الحماية، فإن الشعور الذي ظل سائدًا داخل وسط المؤرخين هو أنها من اختصاص الباحثين في العلوم السياسية والاجتماعية، كما أن المقاربة الموضوعية لا تستقيم بنقص المسافة الزمنية، وأن التاريخ لا يكتب انطلاقًا من شهادات ومذكرات وخطابات وجرائد، وهذا ما جعل الانتقال من مرحلة زمنية إلى أخرى يعني انتقالاً في التخصص نفسه، لتسد التاريخ في وجه الراهن وتترك هذا الأخير كما أسلفنا حكرًا على العلوم السياسية والاجتماعية والصحافة.

(4) نحيل هنا على الندوات الفكرية الآتية، وهي بحسب الترتيب الكرونولوجي:

- في عام 1998 نظمت كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، ندوة دولية تحت عنوان «إعادة التفكير في حقبة الحماية»، ونشرت أعمالها في عدد خاص لمجلة هيسبريس تامودا: *Hesperis Tamuda*, vol. 39, no. 1 (2001).

- في عام 2004 نظمت جامعة الأخوين بإفران ندوة دولية حول موضوع: «تاريخ المغرب تحديد مجالات ومقاربات جديدة»، وقد نشرت أعمال هذا الندوة ضمن كتاب: Ennahid [et al.], eds. *Moroccan History*.

- في عام 2005 نظمت كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط ندوة دولية تحت عنوان: «من الحماية إلى الاستقلال. إشكالية الزمن الراهن»، ونشرت أعمالها من طرف الكلية نفسها في عام 2006 في كتاب: من الحماية إلى الاستقلال إشكالية الزمن الراهن، سلسلة ندوات ومناظرات؛ 133 (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2006).

- في تشرين الثاني/ نوفمبر 2007، نظمت كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط، ندوة دولية في موضوع: «التاريخ الحاضر ومهام المؤرخ»، ونشرت أعمالها من طرف الكلية نفسها في عام 2009.

- في تموز/ يوليو 2007، نظم المعهد الملكي حول تاريخ المغرب لقاءً منهجيًا في شأن موضوع «تاريخ المغرب المباشر: معطيات ومقاربات»، وذلك بهدف تجديد الرؤية وتطوير منهج التعامل مع المعطى المصدري لتاريخ المغرب عن طريق الدفع بعملية التفاعل المحكم بين الذاكرة الشفوية والتدوين الموثق من دون إغفال الواقع الحي والميداني. ولتدارس قضايا التاريخ الممتد ذهنيًا =

انصب اهتمامها في الأساس على مراجعة تمثلات التجربة الاستعمارية ومواصلة التفكير والنقاش وتدقيق الإشكاليات والطروحات الخاصة بالزمن الراهن، والحث على ضرورة تعميق البحث في شأن حصيلة مرحلتي الحماية والاستقلال (1912 - 1956) ومرحلة التاريخ أو الذاكرة القريبة (1956-1999)، في سياق تساؤلات جوهرية عن وظائف المؤرخ والإكراهات الجديدة التي باتت تصطدم بها مهماته المعتادة في محيط وطني ودولي متَّسم بشتى أنواع المراجعات والتحولات. وعلى أساس مقاربة ترغب في الشمولية، وتقوم على الانفتاح على العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى، وكذلك المقارنة مع المكتسبات المنهجية والمعرفية التي راكمها البحث التاريخي خارج المغرب.

إذا كانت هذه الندوات أو الورش الفكرية قد أظهرت رغبةً قوية من طرف المؤرخين المغاربة في اقتحام ميدان جديد من البحث التاريخي في المغرب، ميدان طالما لقي تحفظات من طرف الباحث الذي اعتاد الانكباب على مراحل بعيدة زمنيًا، واكتسب مهارة في دراستها، خصوصًا بعد تصفّحه المصادر المكتوبة التي غالبًا ما يتصدّرها الأرشيف الرسمي، تطرح تلك الندوات أيضًا تحديات كبيرة على هؤلاء المؤرخين؛ فهي تدفع بهم إلى تجديد المعرفة التاريخية بفتحها على التاريخ القريب، مع كل ما تقتضيه هذه العملية من جهد منهجي، من حيث مقاربة زمن حي وفائر ومتوتر، عادة ما يدخله المؤرخون التقليديون في عداد ما هو سياسي أكثر مما هو تاريخي، ومن حيث طريقة التعامل مع مصادر هذا التاريخ أيضًا التي لا تخلو هي الأخرى من مشكلات بحكم أنزيميتها، أي افتقارها ما يكفي من الاختمار، واتساع تداولها بين مختلف المتخصصين. لكنها في المقابل حفّزت الباحثين في التاريخ الراهن على الدخول في حوار مع العلوم السياسية وعلم الاجتماع السياسي والصحافة. فالتاريخ الراهن، أو «التاريخ الفوري» كما

= في وجداننا، أي التاريخ المتعلق بفترة الحماية واللحظة الراهنة أو التاريخ المباشر. وتوّجت أعمال هذا اللقاء المنهجي في عام 2011 بإصدار مؤلف يتناول مجمل تاريخ المغرب منذ القدم حتى نهاية القرن العشرين: تاريخ المغرب: تحيين وتركيب، إشراف وتقديم محمد القبلي (المغرب: منشورات المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب، 2011).

يسميه الصحافي جون لاكوتير[5] (Jean Lacouture)، على الرغم من الفروق الدقيقة بين المفهومين، هو سرد للحوادث واجتهاد في تفسيرها، في الوقت نفسه. لكن تفسير ما هو متفاعل ليس بالأمر الهين، قد يتحول التفسير إلى تشخيص، وقد يسقط التشخيص في التعليق. وهما معًا، أي التشخيص والتعليق، لا ينجوان، مهما غَلبَ التفسير، من التشويش الطبيعي الذي تمارسه تقلبات الساعة. لذلك يسعى المؤرخون إلى معالجة علمية بالاعتماد على العمق الزمني. فالزمن، وهو المفهوم المركزي الذي يشتغل عليه هؤلاء المؤرخون، يشكل القماشة الخلفية الأساس التي تُبنى عليها التحليلات، وذلك ضمن جدلية الماضي والحاضر، لأن الماضي هو قضية الراهن، والراهن هو واقع التاريخ.

يوحي هذا العرض بحدوث تراكم نسبي في ما يخص التأريخ المغربي الراهن، تراكم ساهم فيه أيضًا الانفراج النسبي للوضع السياسي الذي بدأ مع بداية تسعينيات القرن الماضي، حينما أظهر الملك الحسن الثاني انفتاحًا نسبيًا على القوى الوطنية، وتفاهمًا مع مستلزمات التغيير السياسي، واستمرارية هذا الانفراج بعد وفاة الملك الحسن الثاني في تموز/ يوليو 1999، وتولي ابنه الملك محمد السادس عرش المغرب، حيث ستتأكد رغبة الدولة في إحداث قطيعة مع العهد السابق من خلال الاستمرار في عملية الانتقال الديمقراطي، والتوجه نحو الحداثة، وطي صفحة الماضي، وانتهاكات حقوق الإنسان، فأُعلِن عن تأسيس هيئة الإنصاف والمصالحة[6]. واعتبر هذا المسار من التحول عاملًا مهمًا حفّز المؤرخين على

(5) Jean Lacouture, «L'Histoire immédiate,» dans: Philippe Ariès [et al.], *La Nouvelle histoire*, sous la direction de Jacques Le Goff, Roger Chartier et Jacques Revel, Les Encyclopédies du savoir moderne (Paris: Retz-C.E.P.L., 1978), pp. 270-293.

(6) شكل إنشاء هيئة الإنصاف والمصالحة حدثًا مهمًا في التاريخ السياسي للمغرب المستقل، وأتى في سياق تراكم إجراءات تشريعية ومؤسساتية وسياسية عدة، اتخذتها الدولة في مجال تدعيم سياسة حقوق الإنسان العالمية. والجدير بالإشارة هو أن الهيئة المذكورة أنشئت كما هو معروف داخل الأوساط المغربية بقرار ملكي في عام 2003، ونصبت في عام 2004 كآلية لتدبير الذاكرة السياسية وتحقيق العدالة الانتقالية. لمزيد من التفصيل عن هذا الموضوع، انظر: عبد الحي مؤذن، «العدالة الانتقالية والسلطوية الملبرلة: نموذج المغرب،» مجلة عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية، السنة 2، العدد 5 (صيف 2013).

المساهمة في النقاش جنبًا إلى جنب مع زملائهم في العلوم السياسية والاجتماعية، وتقديم تفسير نوعي للموضوعات المطروحة. ومن الممكن أن نعتبر التحول في التعامل مع الماضي، هو من بين مؤشرات ترسيخ الانتقال نحو الديمقراطية، ونعني هنا، على سبيل المثال مستوى شيوع الوعي التاريخي الحديث، ودرجة تراجع الذاكرة القائمة على سلطة القبيلة وأسطورة الأصل.

عرف هذا السياق الحالي عملية إخصاب الحوار في شأن ذاكرة الماضي القريب. في ما قبل كان الخطاب السائد يدور حول استمرارية الدولة المغربية، وأمجاد الحركة الوطنية والمقاومة المسلحة. ومنذ بضعة أعوام، وبفضل التراجع النسبي لمنطقة المحرمات، حصل التقاء بين الفاعل السياسي والفضاء الصحافي المتنامي، فأتيحت إمكانية روايات جديدة لبعض فصول الحركة الوطنية، وتراجعت مساحة المسكوت عنه بالنسبة إلى حوادث مرحلة ما بعد الاستقلال وما عرفته من تناقضات سياسية[7].

هكذا، يكون الانفراج السياسي الذي عرفه المغرب منذ تسعينيات القرن الماضي فعلًا أو عاملًا مهمّا ساهم في حدوث عملية عرض وطلب معرفي بخصوص التاريخ القريب بين منتج النص التاريخي، أي المؤرخ، ومستهلكه، أي القارئ العادي وغير العادي. ويتضح هذا الانفراج في كثرة الكتابات عمّا عرف بسنوات الرصاص أو الجمر وما رافقها من انتهاكات لحقوق الإنسان، التي أخذت شكل دراسات ومذكرات وشهادات مكتوبة ومسموعة ومرئية كما تبين ذلك من خلال تجربة جلسات الاستماع العمومية التي نظمتها هيئة الإنصاف والمصالحة. وإلى جانب ذلك كله سعت المقالات الصحافية إلى إثارة انتباه الجمهور المغربي بما حصل من عنف سياسي وعنف آخر مضاد، وبالتالي تسليط الضوء على مرحلة حساسة من تاريخ المغرب المستقل. ومن الممكن أن نشير هنا أيضًا إلى الدور الذي أدّته الصحافة في كتابة التاريخ

(7) عبد الأحد السبتي، التاريخ والذاكرة: أوراش في تاريخ المغرب (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 206.

القريب؛ فخلال المرحلة الأخيرة أدت الصحافة دورًا مهمًا في تحريك «الخطوط الحمر»، ومن شأن ذلك أن يطور إيجابيًا مناخ اشتغال المؤرخ.

ما دمنا في صدد الحديث دائمًا عن السياق المؤطر لتجربة الانتقال إلى تاريخ الزمن الراهن في المغرب والكيفية التي انخرط أو تفاعل بها المؤرخون المغاربة مع الراهن وأبرز قضاياه، لا بأس من الإشارة هنا إلى فكرة أساس هي التطور الحاصل في طبيعة الإنتاجات التاريخية التي تهم هذا الحقل الإسطوغرافي الشائك. يتعلق الأمر هنا تحديدًا بصدور مؤلف أكاديمي يحمل عنوان: **تاريخ المغرب: تحيين وتركيب**. ويعد هذا الكتاب الضخم (أزيد من 800 صفحة) دراسة شمولية تعتمد النتائج المستخلصة من أحدث البحوث العلمية ارتكازًا على مقاربة تداخلية جمعت بين نخبة من المؤرخين وثلة من الباحثين المنتمين إلى حقول علمية متنوعة تجمع بين الجغرافيا والاقتصاد والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية واللسانيات والسوسيولوجيا، إضافة إلى الهندسة المعمارية وتاريخ الفن في أفق قراءة جديدة متفتحة لتاريخ المغرب[8].

موازاة مع حركة التأليف التاريخي حصل تطور ملحوظ في طبيعة البرامج الجامعية والدراسية، تعكسه طبيعة الإصلاحات التي عرفتها منظمة التربية والتكوين في مطلع هذا القرن. إذ دمجت مسالك التاريخ والحضارة

---

(8) ضم هذا الإصدار الذي يُعد باكورة الإنجازات العلمية للمعهد المذكور، عشرة فصول سعت كلها إلى تقديم رؤية تركيبية، أي تجميعية ونسقية لمختلف التحليلات القطاعية لتاريخ المغرب بتفاعلاتها الزمنية والمكانية وإشكالاتها الموضوعاتية كلها. وإلى جانب طابعها التركيبي، فإنها سعت أيضًا إلى القيام بعملية تحيين للمعطيات أي قراءة متجددة لتاريخ المغرب، خصوصًا بعد أن حصلت تراكمات نوعية وكمية في إنتاج المعرفة التاريخية الخاصة بالمغرب عبر مؤسسات البحث التاريخي في الجامعات والمعاهد الوطنية والدولية. وما يهمنا في هذا العمل التركيبي الضخم، وارتباطًا بموضوع دراستنا، هو الفصل العاشر الذي خصص لتتبع التحولات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المغرب المستقل إلى حدود عام 1999 من خلال قراءة تركيبية تقوم على تحديد معالم القطيعة والاستمرار بالقياس إلى الزمن الماضي، مع أخذ المسافة الكافية عند عرض الحوادث القريبة من الزمن الحاضر. وإلى جانب ذلك كله، جرى الوقوف أيضًا عند مختلف التجليات الثقافية والفنية في مستوييها الأكاديمي والشعبي من دون إغفال القضايا السياسية والتنموية التي تشغل بال المواطن منذ حصول المغرب على الاستقلال.

في الجامعة المغربية الزمن الراهن في تكوين طلبة الإجازة، كما يلاحظ أيضًا حضور تاريخ ما بعد الاستقلال في برامج وحدات التكوين والبحث وسلكَي الماجستير والدكتوراه[9]. وموازاة مع ذلك أيضًا عرفت بعض كليات الآداب والعلوم الإنسانية في المغرب تسجيل مشروعات أطروحات عن مرحلة ما بعد الحماية. وإلى جانب التعليم الجامعي، انفتحت منظومة التربية والتكوين بسلكيها الإعدادي والثانوي، ومن خلال المقررات المدرسية أيضًا على تاريخ الاستقلال والتاريخ القريب؛ على الرغم من أن هذا التاريخ ظل «تحت المراقبة» بسبب حرص الدولة على مفهومي الشرعية السياسية والتجانس الاجتماعي بإبراز مظاهر سياسية واجتماعية محددة وإغفال مظاهر أخرى. بيد أن عام 2002 سيعرف تطورًا نوعيًا بالنسبة إلى المقررات المدرسية المرتبطة بتعلم مادة التاريخ؛ وذلك من خلال تبني الوزارة الوصية لمدخل الكفايات في إعداد تلك المقررات. واعتبرت هذه البيداغوجيا الحديثة وفي رأي بعض المتخصصين بميدان التربية والتكوين مدخلًا أساسيًا من شأنه العمل على تطوير درس التاريخ، وبالتالي تجاوز الطابع التلقيني المبسط للمعارف التاريخية، وذلك كله في اتجاه الدفع نحو تكوين يحفز المتعلم على السؤال بخصوص الزمن الراهن[10].

---

(9) استحدث ماجستير تاريخ الزمن الراهن (2010 - 2011) بهدف تعميق النقاش والبحث بخصوص القضايا الراهنة للمحيط الدولي والوطني والمحلي ولتحقيق ذلك اتخذ التكوين المذكور المحاور الآتية: العالم غداة القرنين العشرين والواحد والعشرين، المغرب الكبير المعاصر، خصوصيات المرحلة الاستعمارية في المغرب، قضايا بناء الدولة الوطنية، الدولة والمجتمع في الأزمنة المعاصرة والراهنة. وبغية تعميق النقاش والبحث بخصوص التاريخ القريب أستحدثت دكتوراه تاريخ الزمن الراهن، برسم السنة الجامعية 2013-2014.

(10) لمزيد من التفصيل عن هذا الموضوع، انظر البيليوغرافيا الآتية: Mostafa Hassani-Idrissi: «Les Temps du protectorat et l'indépendance dans les programmes et les manuels d'histoire de l'enseignement secondaire au Maroc,» dans: *Du Protectorat à l'indépendance: problématique du temps présent*, Coordonné par Mohammed Kenbib, Série colloques et séminaires; 133 (Rabat: Publications de la faculté des lettres et sciences Humaines, 2006), pp. 165-182; *Pensée Historienne et apprentissage de l'histoire*, préface de Henri Moniot (Paris: L'Harmattan, 2005), p. 86 et

غيثة عواد، «تدريس التاريخ والانفتاح السياسي في مغرب اليوم،» موقع المجلس الوطني لحقوق الإنسان في المغرب، <http://www.ccdh.org.ma/spip.php?article822>.

لم تغفل النقاشات التي يعرفها المغرب بخصوص كتابة تاريخ الزمن الراهن مسألة الأرشيف[11]. وأسفر الجهد كله والمساعي الرامية إلى النهوض به عن صدور القانون المنظم للأرشيف في 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 2007[12] الذي أعقبته بعد أربعة أعوام خطوة أخرى لا تقل أهمية، وهي تدشين مؤسسة «أرشيف المغرب» في 27 أيار/ مايو 2011، باعتبارها مؤسسة عمومية تتمتع بالشخصية المعنوية والاستقلال المالي، وتناط بها أساسًا مهمة صيانة تراث الأرشيف الوطني والتعريف به والقيام بتكوين أرشيف عام وحفظه وتنظيمه وتيسير الاطلاع عليه لأغراض إدارية أو علمية أو اجتماعية أو ثقافية[13].

ارتباطًا بموضوع الأرشيف وقيمته التاريخية والحضارية، ستبرز الحاجة أيضًا في المغرب إلى أرشيف آخر لا يقل أهمية عن الأرشيف الكلاسيكي

---

(11) الجدير بالإشارة هنا، هو أن «هيئة الإنصاف والمصالحة»، كانت من بين المؤسسات الأولى التي جعلت من إشكالية الأرشيف نقاشًا عموميًا. فوعيًا منها بأهمية الحفظ الإيجابي للذاكرة، ونظرًا إلى المشكلات التي واجهتها في ما يخص قراءة السياق التاريخي للانتهاكات. وضعت الهيئة المذكورة مسألة الأرشيفات ضمن أولوياتها، وذلك من أجل استكمال مهامها والتفكير في سياسة وطنية تُعنى بالأرشيفات، خصوصًا بعد ما عاينته الهيئة المذكورة من وضعية مزرية لجزء من الأرشيف العمومي والخاص وغياب إطار مؤسساتي وطني حديث مكلف بسياسة جمع الأرشيف وجرده وحفظه. ولعل هذه الصعوبات المتعلقة بحالة الأرشيف، إضافة إلى أهميته في حفظ الذاكرة هو ما جعل الهيئة تدرج موضوع الأرشيف ضمن إحدى أهم توصياتها. انظر: أسماء فالحي، «أرشيف الهيئة، مسؤولية الغد،» موقع المجلس الوطني لحقوق الإنسان في المغرب، <http://www.cndh.org.ma/ar/bulletin-d-information/rshyf-lhyy-mswwly-lgd>.

(12) ينص الفصل الأول من هذا القانون على أن «الأرشيف» هو الوثائق كلها كيفما كان تاريخها وشكلها وحاملها المادي الذي ينتجها أو يتسلمها كل شخص طبيعي أو معنوي، وكل مصلحة أو هيئة عامة أو خاصة خلال مزاولة نشاطهم. (القانون رقم 99-69 المتعلق بالأرشيف/ الظهير الشريف رقم 1-07-167 الصادر في 19 من ذي القعدة 1428 (30 تشرين الثاني/ نوفمبر 2007).

(13) تمارس مؤسسة «أرشيف المغرب» إذًا اختصاصات النهوض ببرنامج تدبير الأرشيف، صيانة تراث الأرشيف الوطني والنهوض به، وضع معايير لعمليات جمع الأرشيف وفرزه وإتلافه وتصنيفه ووصفه وحفظه الوقائي وترميمه ونقله في حوامل مخصصة للأرشيف، والنهوض بمجال الأرشيف عن طريق البحث العلمي والتكوين المهني والتعاون الدولي. كما تناط بأرشيف المغرب «مهمات جمع مصادر الأرشيف المتعلقة بالمغرب والموجودة في الخارج ومعالجتها وحفظها وتيسير الاطلاع عليها. انظر: «تدشين مؤسسة «أرشيف المغرب»: من أجل كتابة عقلانية وتعددية للتاريخ،» موقع المجلس الوطني لحقوق الإنسان، <http://www.ccdh.org.ma/spip.php?article5377>.

الرسمي. ويتعلق الأمر هنا بالأرشيف الشفوي المتصل بالذاكرة وما تحمله معها من شهادات حية من شأنها أن تساعد المؤرخين المغاربة في معالجة حوادث التاريخ القريب وفهمها، ولا سيما ما يتعلق منه بالعنف السياسي أو الذاكرة السياسية. والجدير بالإشارة هنا، هو أن هيئة الإنصاف والمصالحة كانت لها تجربة بخصوص مسألة الذاكرة أو الأرشيف، يظهر ذلك من خلال جلسات الاستماع، وهي عبارة عن شهادات شفوية مختلف الانتهاكات الحقوقية الجسيمة التي عرفها المغرب منذ ستينيات القرن الماضي وسبعينياته[14]. واعتُبرت هذه الشهادات الشفوية وفي رأي عدد من المهتمين والباحثين بمنزلة مصدر للإعلام والفضح والكشف والتعبئة، وتدخل أيضًا في صميم تشكّل الذاكرة الجماعية والهوية المغربية ضد جميع أشكال التذويب والاستلاب. كما اعتُبرت أيضًا نوعًا من التأريخ للمهمشين والمعذبين والمنسيين. هذا من دون أن ننسى طبعًا أهمية تلك الشهادات بالنسبة إلى البحث التاريخي.

ثانيًا: راهنية التاريخ المغربي

1 - التاريخ الشفوي في المغرب تجربة قيد التشكل والتطور

بعد أن حاولنا في فقرات سابقة من هذه الدراسة تأصيل تجربة كتابة تاريخ الزمن الراهن في المغرب مع كل ما تطرحه من إشكاليات[15]. سوف ننتقل في

---

(14) لطيفة بوسعدن، «تجربة الاستماع العمومية بالمغرب تحت ضوء التجارب المقارنة،» نوافذ، العددان 32-33 (كانون الثاني/ يناير 2007)، ص 156. انظر أيضًا: أحمد مفيد، «قراءة أولية في جلسات الاستماع العمومية المنظمة من طرف هيئة الإنصاف والمصالحة،» المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية، العدد 61 (آذار/ مارس - نيسان/ أبريل 2005).

(15) حينما يواجه المؤرخ المغربي موضوع التاريخ القريب، يجد نفسه أمام الصعوبات نفسها التي يطرحها تاريخ الزمن الراهن وكتابته في الغرب؛ ذلك أن المؤرخ اعتاد الاعتراض والتحفظ على الاهتمام بهذا النمط أو الشكل الجديد من الكتابة التاريخية، حيث يصعب جدًا التأريخ لما هو جار؛ لأن الحوادث الساخنة ألصق بحياة المؤرخ من أن تصلح موضوعًا لبحث رصين متأنٍ؛ فالمسافة الضرورية بين الباحث وموضوعه غائبة، والفاعلون في الحوادث المستفيدون المباشرون منها ما زالوا على قيد الحياة، والحدث لم يستكمل ملامحه كلها ولم تتجمع عناصره كلها ويصعب جدًا الإحاطة بجوانبه كلها، =

الفقرات التالية إلى إبراز إشكالية كبرى احتلت في الآونة الأخير مركز الصدارة بالنسبة إلى البحث التاريخي الغربي (الفرنسي) عمومًا والمغربي خصوصًا، وصارت بالتالي محل نقاش كبير داخل الأوساط الجامعية، ولا سيما أوساط المؤرخين المهنيين[16]. يتعلق الأمر هنا بالذاكرة؛ فالجدل الدائر في شأنها وفي

= وما يعتقد أنه نتائج لا يعدو أن يكون سوى مقدمات لنتائج لم تتبلور، فضلًا عن صعوبة الوصول إلى المصادر الأرشيفية. بيد أن تلك الصعوبات ربما تكون أكثر تعقيدًا بالنسبة إلى السياق المغربي؛ بالنظر أولًا إلى حداثة تجربة اقتحام الراهن وصعوبة كتابته في المغرب. وثانيًا بالنظر إلى جملة من الإكراهات الأخرى التي تنتصب بدورها أمام هذه التجربة الجنينية أو الفتية، ولعل أبرزها: امتدادات بعض ثوابت التاريخيات التقليدية في الكتابة التاريخية الجامعية المعاصرة وهيمنة مونوغرافيات القرن التاسع عشر وتجنب المؤرخين المغاربة عناء البحث في تاريخ الحماية وضعف حالة الأرشيف في المغرب وسيادة لغة المقدسات، كما أن الرقابة الذاتية قد تمنع مسبقًا المؤرخين من الخوض في هذا الحقل الذي يعج بالمحرمات، فضلًا عن ضعف أو صعوبة في ما يتعلق بمناهج التاريخ الشفوي والتعامل مع الأرصدة الوثائقية الأيقونوغرافية. وفي ظل هذه الصعوبات والعقبات كلها التي تثار نظريًا بالنسبة إلى تاريخ الزمن الحاضر والتي تجعل الكتابة عن الحدث إبان وقوعه أمرًا صعبًا ومستعصيًا، بدت الكتابات عن الزمن اللحظي أو الآني، في مستهل أمرها، كأنها ضرب من التدوين الهجين المتنافر والمتأرجح بين الكتابة الصحافية والسياسية وأدب المذكرات. لكن هذه العراقيل لم تمنع المؤرخين المتحمسين للزمن الراهن من القيام بمحاولات للشروع في دراسته. وفي ما يخص المغرب بالذات كان للتحولات الجديدة التي شهدتها البلاد منذ أواخر التسعينيات من القرن العشرين، والمتمثلة باختيار تعميق الأسس الديمقراطية، والرغبة في التوجه نحو مزيد من الحداثة، وزنها في الرفع من حظوظ وفرص كتابة حرة أو متحررة لتاريخ المغرب لما بعد عام 1956، خصوصًا ما سمي بسنوات الرصاص أو الجمر. لمزيد من التفصيل عن هذه الصعوبات وفي السياقين الغربي والمغربي، انظر: Abdelahad Sebti, «Histoire du Temps Présent. Interrogations autour de la distance et de la proximité,» dans: *Du Protectorat à l'indépendance,* pp. 47-54; Pierre Vermeren, «Histoire récente, histoire immédiate, l'historiographie française et le cas du Maghreb,» dans: *Temps présent et fonctions de l'historien,* édité par Mohammed Kenbib, Colloques et séminaires; 158 (Rabat: Publication de la faculté des lettres et des sciences humaines, 2009), pp. 119-136, et Jean-François Soulet, *L'Histoire immédiate: Historiographie, sources et méthodes,* Collection U. Histoire (Paris: A. Colin, 2009).

(16) بالعودة إلى الذاكرة، حُضّر للانقلاب الذي عرفته في النصف الثاني من القرن العشرين وتحديدًا في الغرب الأوروبي، من خلال التوسع في مقاربة الذاكرة في حقلي الفلسفة والأدب أولًا، ثم في باقي الحقول المعرفية، ولا سيما ميدان التاريخ. هذا الأخير ومع تطور العالم المعاصر وتحت ضغط التاريخ المباشر الذي أصبح يصاغ ويصنع في جزء كبير منه فوريًا بواسطة وسائل الإعلام، وينحو تجاه الإنتاج المتعاظم للذاكرة، صار يكتب أكثر من أي وقت مضى تحت ضغط الذاكرة التي ما عادت مجرد ركام للسيرة الذاتية وصورها فحسب، وإنما أيضًا صورًا من الذاكرة الجماعية الكبرى والصغرى بأفراحها وأحزانها، بمشروعاتها الكبرى والصغرى وبآمالها وإحباطاتها وأحداثها المؤسفة والمفرحة وشحناتها البائسة أو الآملة.

شأن استخدام الشهادات الشفوية في إعادة بناء التاريخ حفّز الاهتمام في شأن مسألة العلاقة المفترضة بين التاريخ والذاكرة. هذه الأخيرة فرضت نفسها بقوة بسبب غزارة إنتاجها كقراءة للماضي بموازاة مع التاريخ العالم الذي يبدو هو الآخر مجالًا للنقاش والتفكير العلمي الهادئ. لكن هذا المجال قد يقع أحيانًا تحت وطأة الذاكرة (الفردية والجماعية)، وأحيانًا أخرى قد يفلت منها. لكن السؤال الأصعب: «هل يمكن أن يكون للبحث التاريخي، ومهنة المؤرخ، دور تصحيحي للذاكرات التي تجنح نحو الأسطورة، خصوصًا في ظل التجاذب بين الماضي والحاضر، وفي خضم الصراع بين الذاكرات التاريخية الجماعية التي لم تهدأ، والتي تستثيرها على الدوام أسئلة الحاضر وهمومه المحلية والعالمية»[17]، يقتضي التفرقة بين الذاكرة والتاريخ الذي يُعدّ أمرًا ضروريًا، لكن الواقع يقول إن الحدود بينهما قابلة للانتفاء، ذلك أن التاريخ يساهِم في بناء الذاكرة[18]. وفي المقابل فإن كتابة الذاكرة هي التي جعلت كتابة التاريخ ممكنة، من خلال إنتاج سرد متعدد، فالذاكرة وعلى حد تعبير جاك لوغوف (Jacques Le Goff) «تمون التاريخ»[19]، لكن لوغوف مع ذلك يميز بين نوعين من التاريخ: **الأول** تاريخ الذاكرة الجماعية؛ والثاني تاريخ المؤرخين.

إذا كانت استحضارات الماضي واستشهاداته تتغذى من مصدرين أساسيين: الذاكرة الجماعية والذاكرة التاريخية، فالتمييز بينهما يُعد أمرًا ضروريًا. الذاكرة الجماعية غالبًا ما تكون ذاكرة منتجة ومعيشة وشفوية ومعيارية وقصيرة وبصيغة الجمع. أما الذاكرة التاريخية فعادة ما تكون مقتبسة ومكتسبة بالتعلم ومكتوبة وذرائعية وطويلة وموحدة. بيد أن التاريخ في جانب كبير منه يعد ذاكرة تاريخية حاضرة وثقيلة، حتى وإن حاول المؤرخون المحترفون - كما يدعو لوغوف -

---

(17) وجيه كوثراني، الذاكرة والتاريخ في القرن العشرين الطويل: دراسات في البحث والبحث التاريخي (بيروت: دار الطليعة، 2000)، ص 24.

(18) Thomas Lepeltier, «Pierre Nora - De l'histoire nationale aux lieux de mémoire,» *Sciences Humaines*, no. 152 (Août-Septembre 2004), pp. 46-49.

(19) Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*. Collection Folio. Histoire; 20 (Paris: Gallimard, 1988), p. 82.

تصويب هذه الذاكرة وترشيدها[20]. لكن المشكلة تبرز حين يحاول الباحث أن يفصل بين المستويين، مستوى البحث التاريخي الذي يتوخى العلمية والموضوعية ومستوى تعبيرات الذاكرة الجماعية التي تتبدى في الرواية والثقافة الشفوية والعقلية والذاتية، وفي السلوك والمواقف والرموز أيضًا.

مثل الذاكرة تمامًا أصبح الشاهد أيضًا موضوعًا للتاريخ، ومصداق ذلك مؤلفات سير الحياة التي شهدت طفرة لافتة خلال الثلاثين عامًا الأخيرة من القرن الماضي وفي مختلف أرجاء العالم. وغالبًا ما تندرج هذه الشهادات ضمن استراتيجيات اجتماعية أو شخصية محددة: الدفاع عن تاريخ محلي أو عن فعل سياسي، بل حتى عن رهانات عائلية أو هوياتية أو روحية[21].

عرفت الشهادات المرتكزة أساسًا على الذاكرة انتشارًا واسعًا في العقود الأخيرة، أي منذ الحرب العالمية الثانية، خصوصًا بالنسبة إلى فرنسا، هكذا تقول آنيت ويفيوركا (Annette Wieviorka). وفرضت الذاكرة نفسها بقوة بسبب غزارة إنتاجها كقراءة للماضي، بموازاة التاريخ العالمي أو الجامعي[22]، بل إنها اعتبرت من بين أهم الخصائص المميزة لتاريخ الزمن الراهن. إن أهم ميزة ينفرد بها الباحث في الراهن مقارنة مع باقي زملائه المتخصصين في الفترات التاريخية الأخرى، هو أنه يستقي قسمًا مهمًا من مادته المصدرية من أفواه الشهود والفاعلين، أي إنه يتفاعل مع مصدر حي. فالمصدر الشفوي إذًا مصدر مستثار (Source provoquée) من لدن المؤرخ على حد تعبير جاك أوزوف (Jacques Ozouf)، «فالمؤرخ من خلال تحصيله الشهادة أو المادة الشفوية يبني هو نفسه المصدر، فالمستعمل أو المستهلك، أي الباحث هو نفسه المنتج، لأن هناك مباشرة بين بناء المصدر الشفوي والمؤرخ الذي يستثيره»[23].

---

(20) Le Goff, p. 82.

(21) Offenstadt Nicolas, «Le Témoin et l'historien», dans: *Historiographies, concepts et débats. II,* sous la direction de Christian Delacroix [et al.], Folio. Histoire; 180, (Paris: Gallimard, 2010), pp. 1242-1252.

(22) Annette Wieviorka, *L'Ere du témoin* (Paris: Hachette, 1998).

(23) Cité par Robert Frank, «Questions aux sources du temps présent,» dans: *Questions à* =

من المنظور الدلالي تتحدد الشهادات (Témoignage) انطلاقًا من كونها بمنزلة الكلمة المحكية والمحفوظة في ذاكرة الأفراد والمنقولة مشافهةً من خلال روايات الأفراد وذكرياتهم عن حوادث حياتهم وخبراتهم ومشاهداتهم، خصوصًا تلك التي شاركوا فيها شخصيًا أو كانوا مجرد شهود عيان، وبالتالي فهي نقل عن شخص آخر أو عن سلسلة من الآخرين لحدث وقع أو لأفكار سادت ولم يشهدها فعليًا المؤرخ[24].

الشهادات الشفوية إذًا هي آثار الماضي في ذاكرة الأشخاص الأحياء في شكل ذكريات أو تمثلات ذهنية، يعبّر عنها أصحابها شفويًا أو سلوكيًا أو من خلال تصرفات أو حركات تعبّر عن ثقافة تتناقلها الأجيال. فالفرد بحسب إليزابيث تونكين (Elizabeth Tonkin) «هو منتج ذاكرته ومنتوجها»[25]. المعنى نفسه تقريبًا يضيفه هنري مونيو (Henri Moniot) حينما اعتبر أن الرواية الشفوية هي كل ما ينقل بوساطة الفهم والذاكرة. وبحسب مونيو دائمًا، يتعلق الأمر أحيانًا بمعرفة غامضة يتوافر عليها كل مجتمع، وتختلف في مدى انتقالها عن طريق التربية وظروف العيش ونمطه[26].

لا يقل النص الشفوي مكانة وقيمة عن النصوص الأخرى، وهو أيضًا مصدر تاريخي أساس يمكن اعتماده في إعادة بناء ماضي الشعوب وذاكرتها. ولا يقف الأمر عند هذا الحد، بل إن أهميته تكمن بحسب جان كولين (Jean Quellien) في سد ثغرات الوثائق الأرشيفية وفجواتها وملء بياضات التاريخ المكتوب أو الرسمي وهي ليست قليلة[27]؛ فعندما تغيب الوثائق المرتبطة بالحدث، أو

---

l'histoire des temps présents: [Actes de la Table ronde, 21 Février 1992], [organisée par le Centre = d'histoire de l'Europe du vingtième siècle]; sous la responsabilité de Agnès Chauveau et Philippe Tétart, Questions au XX^e siècle; 54 (Bruxelles; Paris: Complexe, 1992), pp. 109-124.

(24) Renauld Dulong, «Qu'est-ce qu'un témoin historique?» Vox-Poetica: Lettres et sciences humaines <http://www.vox-poetica.org/t/dulong.htm>.

(25) Cité par: Robert Martineau et Chantal Provost, «La Classe d'histoire et la construction de l'identité collective: Entre la raison et l'émotion,» *Le Cartable de Clio*, no. 4 (2004), pp. 161-175.

(26) Henri Moniot, «L'Histoire des peuples sans histoire,» dans: *Faire de l'histoire.... [1] Nouveaux problèmes*, sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora, Bibliothèque des histoires; 17, I (Paris: Gallimard, 1974).

(27) Cité par: Hassani-Idrissi, *Pensée historienne*, p. 89.

عندما لا تعطي الوثيقة جوابًا شافيًا عندئذٍ لا بد من جمع الشهادات من أفواه الرجال الذين شاركوا في الحدث أو عاصروه. فالإنسان الناطق (الشاهد) يحمل في نطقه وقوله دلائل على أن الكلمة شاهدة من بين شواهد ماضيه. الذاكرة المنطوقة هي في المقام الأول رصد شمولي للواقع. فإذا كانت الوثائق الأرشيفية المكتوبة غالبًا ما تقدم الوقائع والحوادث إما مجزأة أو مبتورة، فإن الرواية الشفوية تقدمها لنا مجمعة ضمن سياق دلالي موحد. إن الديني والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، هذه المستويات كلها ترد موحدة في إطار السيرة، ما يسمح للباحث بإدراك الكيفية التي يساهم بها تفاعل هذه العوامل في إنتاج لغة المبحوث وطبيعة إدراكه ماضيه وحاضره.

ضمن السياق المغربي، هناك حاجة ملحة اليوم إلى توظيف التاريخ الشفوي أو الأرشيف الشفوي لإخضاع أطروحات الذاكرة السياسية (العنف السياسي والعنف المضاد) إلى محك البحث الميداني[28]، وبالتالي المساهمة في كتابة الراهن المغربي على غرار ما حدث في الغرب، إذ إن كتابة الذاكرة هي التي أتاحت إمكان الكتابة التاريخية عن الماضي القريب، لأنها أثارت تعدد المحكيات، وساهمت في تراجع مساحة التابو والمحرمات[29]. وهكذا برزت إلى الوجود وبشكل لافت أشكال تعبيرية، تمتح من متعدد أجناسي ينفتح على الشهادات والمذكرات واليوميات والمحكيات السردية والرسائل وغيرها. يتعلق الأمر هنا بأدب السجون أو الاعتقال[30]. وهكذا التقى الجمهور المغربي بأعمال

---

(28) عبد الحي مؤذن، «العنف السياسي في مغرب الاستقلال،» في: من الحماية إلى الاستقلال، ص 53.

(29) أي تراجع مساحة الحضور المكثف لمرجعية المقدس الديني والاجتماعي والسياسي في سياق البوح والاعتراف وتكسير حواجز الخطوط الحمراء. بيد أن هذا لا يمنع فاعلية الصدام مع الواقع بين المؤلف وتجربته، وجرأة بعضهم في اختراق سياجات المقدس، والتحرر من قيود المحيط لكشف التجربة والبوح ودخول عالم المكاشفة، لكن ذلك يبقى محدودًا وفي حدود معينة، تحاصرها بؤرة المقدس والديني والأنثروبولوجي والسوسيولوجي والنفسي في مقاربة الواقع، وبذلك يصبح سؤال الحقيقة جانبيًا في هذه التجارب كلها.

(30) انظر البيليوغرافيا الشاملة التي أنجزها عبد العلي اليزمي، علي كابوس وجعفر عاقيل، ظلال وأضواء: بيبليوغرافيا الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان في المغرب (الرباط: والمجلس الاستشاري =

طالها المنع أعوامًا طويلة، ونشر بعضها أولًا في فرنسا وبعضها الآخر وبشكل متزايد في المغرب، وصدر ثلث هذا الإنتاج في أواخر تسعينيات القرن الماضي. وكانت هذه النصوص في واقع الأمر بمنزلة شهادات حية تختزل في طياتها بحسب ما ذهب إليه عبد الأحد السبتي دلالتين؛ «فهي من حيث المضمون شهادات حول سنوات الرصاص، وهي من حيث أشكال التلقي شهادات حول إرادات معلنة لطي صفحة الماضي. غير أن الإشكالية تكمن في ضرورة القراءة المتأنية والجادة للصفحة التي تم الإعلان عن الرغبة في طيها»[31].

الواقع، لم تكن تلك الكتابات أو الشهادات سوى جزء من إنتاج أوسع، ففي الظرفية نفسها صدرت كتب ألّفها فاعلون سياسيون آخرون ينتمون إلى جهات متعددة. هناك مسؤولون فرنسيون من مرحلة الحماية، ومناضلون من الحركة الوطنية والمقاومة المسلحة، وشخصيات سياسية أو حكومية قريبة من النظام الملكي القائم، ومن بينهم ضباط ورجال مرتبطون بأجهزة سرية متعددة. نجد المذكرات، وإلى جانب ذلك سير تتفاوت في نفسها التوثيقي، وضعها صحافيون أو أقرباء أو أتباع أو أصدقاء[32]. والملاحظ أيضًا هو أن الصحافة المغربية عرفت انتعاشًا وتجديدًا حقيقيًا، وأدّت دور الوسيط، حيث ساهمت في تحفيز حركة التأليف والقراءة. وهكذا كانت بعض الكتب في الأصل حوارات مطوّلة، وهي في الأصل شهادات صدرت في أعمدة بعض الصحف، بينما صدرت كتب أخرى ثم عمدت بعض الصحف إلى تقطيعها ونشرها طوال شهور عدة من أجل إثارة فضول عدد واسع من القراء. ومن ناحية أخرى وعلى غرار مجموعة من القضايا الحساسة، فإن اللغة التي اعتمدتها الصحافة في معالجة قضايا الراهن وشهاداته كانت لغة تنطوي على الانتقاد، حيث وصفته بالتاريخ الذي تحكمه الأيديولوجيا ويؤسَّس على الوهم والتستر، من خلال مقالات مثيرة أعطى فيها الصحافيون الكلمة للمؤرخين المفترض فيهم إثبات

= لحقوق الإنسان، 2004).

(31) السبتي، التاريخ والذاكرة، ص 211.

(32) المصدر نفسه.

الحقيقة التي يحجبها الخطاب الرسمي المبتور[33]. وأغنت هذه التجربة، أي المعالجة الصحافية الصريحة المعرفة التاريخية، حيث ساهمت في بلورة النقاش في شأن ما ترتب عن الرقابة الطويلة الأمد التي فرضتها الدولة على نقل الحوادث التاريخية.

إن كتابات الاعتقال السياسي تُعد ظاهرة لافتة في السياق المغربي؛ وتكشف بدورها عن تجارب متنوّعة أمام القارئ المغربي الذي لم يستأنس بهذه الكتابات التي نزلت إلى المكتبات بشكل كبير في منتصف تسعينيات القرن الماضي وفي بداية الألفية الجديدة، ليفتح المجال لسلطة الذاكرة وسلطة اللغة عبر الرواية والشهادة والإبداع عمومًا في باحة الخيال والواقع.

هناك إذًا تراكم مهم في المعطيات في شأن تلك الكتابات، على مستوى أشكالها وأنواعها الأدبية وطبيعة الأسئلة التي فجّرتها في شأن ما يُعرف بسنوات الجمر والرصاص مع إدانة المرحلة وانتقاد الذات وتعرية أخطائها. هذه الأشكال تمثل في الواقع وثائق تاريخية مهمة في علاقة الفرد بالدولة والمجتمع وما إلى ذلك من تجليات فكرية[34]. وهي أيضًا فضاء للمكاشفة والمراجعة والنقد، تعكس حراك المجال السياسي في المغرب، فالكتابة هنا هي مناسبة لتفريغ شجون الذات ونقد درجات العنف السياسي وتركة الاستبداد السياسي في سنوات الانتهاكات الحقوقية الجسيمة، أو ما يعرف بسنوات الجمر والرصاص، وهي أيضًا تشخيص لآليات القهر والجور والاستبداد، وآلية لمواجهة العنف المضاعف للذات في السجون والمعتقلات وغياهبها المظلمة.

---

(33) أحاط الحاضر نفسه بخبراء يستشيرهم بلا توقف ووجد المؤرخ نفسه التمس في أكثر من مناسبة موكلًا بوصفه خبيرًا في الذاكرة ومأخوذًا في حلقة الشهادة. فالمؤرخ غالبًا ما يكون منخرطًا بشكل مباشر في قضايا عصره. وحري بالتسجيل هنا إلى أن المؤرخ يحضر في هذه القضايا بوصفه خبيرًا - شاهدًا حينًا، أو بوصفه شاهدًا حينًا آخر. للمزيد من التفصيل عن هذه الفكرة انظر: Olivier Dumoulin, *Le Rôle social de l'historien. De la chaire au prétoire* (Paris: Albin Michel, 2003), pp. 27-63.

(34) محمد رفيق: «أدب السجون والمعتقل: بين بلاغة التعذيب وسلطة الذاكرة،» <http://www.alarab.com.qa/details.php>.

يمكن الإحالة في هذا المجال إلى مجموعة كبيرة من تلك الشهادات التي كتبت منذ تسعينيات القرن الماضي، بعضها كتب باللغة العربية وبعضها الآخر باللغة الفرنسية وترجم في ما بعد إلى العربية. وهي شهادات تختلف من حيث المرجعية السياسية والأيديولوجية، من حيث الصياغة وترتيب الحوادث، من حيث موقع الذات الساردة من مادة سردها[35]. ويجب النظر إلى هذه العناصر بجدية كافية، فهي التي تمكننا من تحديد طبيعة هذه الكتابات وحصة المضاف الانفعالي إلى الوقائع الموصوفة؛ وهذا ما يتضح مثلًا في بعض الشهادات مثل شهادة أحمد المرزوقي[36] ومحمد الرايس[37]. وتكمن أهمية هاتين الشهادتين إلى جانب شهادات أخرى في أنهما ترصدان الحدث نفسه وترويان الوقائع نفسها من خلال رؤية عسكرية هاجسها الأساس تنفيذُ القرارات والانصياع للأوامر. وكتبتا بعيدًا عن الأهواء السياسية والأيديولوجية والانقسامات والصراعات الداخلية التي تقود عادة إلى التصرف في الواقعة وسردها بصيغة توجّه مجرى القصة وتؤوّلها وفق غايات أخرى غير ما تشير إليه الحوادث الفعلية من خلال تسلسلها المباشر. ومع ذلك، وفي هاتين الحالتين أيضًا لا نعدم وجود فوارق واختلافات تميّز الشهادتين بعضهما عن بعض. إذ على الرغم من أنهما تحكيان الحوادث نفسها (الانقلاب العسكري الأول) وتتحدثان عن الشخصيات نفسها (اعبابو ومن معه) وتصفان الحياة في المعتقل نفسه (تزمامرت)، فإنهما تختلفان في تصوير هذه الوقائع وتأويلها وتبريرها

(35) ثمة صعوبة يجدها المرء بخصوص تصنيف الكتابة السجنية من منطلق التداخل والتفاعل الذي تتميز به هذه المتون، ومن منطلق طبيعة كتابتها في ارتباط بجدل الداخل والخارج في العلاقة بالمكان (السجن أو المعتقل)، هذا فضلًا عن الكتّاب وتعدد مآربهم، فمنهم الروائي الذي يمتهن الكتابة، ومنهم الكاتب الذي عاش التجربة ونقلها إلى المتلقي عبر شهادة شفوية نقلت إلى الأدب، ومنهم من كتب أول كتاب عن أدب السجون من دون أن يكون روائيًا متخصصًا.

(36) أحمد المرزوقي، تازممارت الزنزانة رقم 10 (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي-منشورات طارق، 2003).

(37) محمد الرايس، مذكرات محمد الرايس: من الصخيرات إلى تزمامارت: تذكرة ذهاب وإياب إلى الجحيم، ترجمة عبد الحميد جماهري (الدار البيضاء: منشورات الاتحاد الاشتراكي، 2000)؛ ط 2 (بيروت؛ الدار البيضاء: إفريقيا الشرق، 2001).

أيضًا. ويقدم هذا الأمر دليلًا آخر، على أن «العين الشاهدة» لا تلتقط دائمًا «الموضوعي» و«الحقيقي»، بل تضيف إليها شيئًا من هوى النظرة[38].

على الرغم من محدودية هذه الكتابات من حيث الصنعة الفنية والنفس الجمالي (وإن كانت لا تخلو في بعض النماذج من نفس أدبي رائع، منها على سبيل المثال لا الحصر نص في **ظلال لالة شافية** لمحمد يوسف الركاب[39]، **والعريس** لصلاح الدين الوديع[40])، فإنها قدمت إلى تاريخ الأمة المغربية وتراثها الوجداني والسياسي خبرة إنسانية عالية القيمة والأهمية. ومن حيث التوثيق التاريخي، شملت هذه الكتابات معطيات وحقائق وخبرات ومواقف وحالات نفسية وردات فعل بالغة الأهمية، بل شملت أكثر من ذلك، فهي في واقع الأمر «ذاكرات متنوعة» فيها الفضاء وفيها الزمان والأشياء، وفيها أيضًا جزئية من تاريخ نضال الشعب المغربي ضد التسلط والقهر والتوق إلى الحرية والديمقراطية والعيش الكريم.

اعتمدت أغلب هذه الكتابات الأسلوب السردي الذي يتخذ أحيانًا شكل حكي عفوي يروي وقائع التجربة وفق تسلسل كرونولوجي عادي (كثيرًا ما كان المؤلف يُملي هذه التجربة على طرف ثالث هو الذي يقدم الصياغة النهائية)، وفي أحيان أخرى، شكل شهادة حرة لا تتقيد بالتتابع الزمني للحوادث، فلم تكن تكتفي بالإحالة إلى وقائع الاعتقال بل تضمن التجربة السجنية جزئيات من حياة سابقة على الاعتقال، أو تسقط الرغبات التي لم تجد سبيلًا إلى تحققها في شكل حالات ممكنة في الحلم، أو في ما سيأتي من الأيام. واتخذت أحيانًا أخرى شكل سيرة ذاتية تحاول أن تلتزم، بقليل من النجاح أو كثير، بإكراهات

---

(38) سعيد بنكراد، «أدب السجون في المغرب: من الشهادة إلى التخييل،» في: **الذاكرة والإبداع: قراءات في كتابات السجن: أعمال ندوة نظمها اتحاد كتاب المغرب بتنسيق مع فرع الاتحاد ببني ملال، سنة 2006**، بدعم من ولاية جهة تادلة - أزيلال ([الرباط]: اتحاد كتاب المغرب والمجلس الاستشاري لحقوق الإنسان، 2010).

(39) إدريس يوسف الركاب، **تحت ظلال للاشافية**، ترجمة عبد القادر الشاوي؛ تقديم عبد الرحيم برادة (الدار البيضاء: منشورات طارق، 2002).

(40) صلاح الوديع، **العريس** (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1998).

النوع ومقتضياته الفنية، لتصبح التجربة ضمنها حالة عامة لا تشكل حياة الاعتقال أو السجن داخلها سوى جزئية ضمن امتداد حياتي يشمل معطيات أخرى غير ما تقدمه التجربة السجنية بشكل مباشر.

في ضوء ما سبق، يمكن القول إن تلك الكتابات التي انطلقت منذ الثمانينيات من القرن الماضي بكتابات قدماء المعتقلين السياسيين من الأدباء والمبدعين، وتواصلت إلى اليوم من خلال شهادات ضحايا الانتهاكات والكتابات الصحافية وتقارير المنظمات الحقوقية أو مذكرات رجال المقاومة والمعارضين السياسيين السابقين أيضًا. أدَّت هذه الكتابات دورًا أساسيًا في الإبقاء على ذاكرة حية مضادة للذاكرة الرسمية، تفضح الانتهاكات وتثير انتباه الرأي العام الوطني والدولي لحقيقتها.

كانت هذه الكتابات في واقع الأمر بمنزلة شهادات عن ماضي المغرب القريب، بالنظر إلى كونها تتضمن بطبيعتها رؤية شخصية وحقائق سردية ذاتية، وهي أيضًا من دون شك أداة عمل تسمح للمضطهدين بالمطالبة بتصحيح تاريخهم وحفظ الذاكرة وصيانتها، وسيكون لمثل هذا النوع من المطالب دور كبير في إرساء أسس الديمقراطية وتعميم الأرشيف. لكن نجاح مهمتها يكمن في إثارتها فضول المؤرخين لتبدأ مرحلة جديدة تتميز ببناء نسقي وسرد موضوعي للتاريخ. وإلا فإن الكتابات الذاتية - كما حدث في تجارب عدة - تأخذ في التناسل والتنوع والتضارب، فتتنازع الذاكرات مما ينتج منه آثار سلبية لا تخدم الذاكرة الجماعية.

على الرغم من قيمة تلك الشهادات وأهميتها في تفسير التاريخ المباشر نفسه؛ كتاريخ معاش من طرف المؤرخ أو شهوده الرئيسين، فإن التاريخ المباشر لا يمكن وبكل تأكيد أن يصاغ من خلال الشهادات الشفوية فحسب، التي بدورها لا يمكن أن تشكل المفتاح السحري الذي يتمكن بواسطته الباحث من الوصول ومن دون عائق إلى حقيقة الماضي. ومعظم المؤرخين ما فتئ يؤكد أن التاريخ لا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينحصر في شهادات (Témoignage)،

كما أن الشاهد (le témoin) ينبغي ألا يكون بديلًا من المؤرخ[41]. هذا الأخير في رحلة بحثه عن المعنى وإظهار الحقيقة، يرفع شعار مساءلة الحاضر للماضي، مساءلة الحياة عن معنى الموت، مساءلة الجديد عن القديم، مساءلة الأزمنة بعضها لبعض[42]، مساءلة الذاكرة التي قد يمتد الاهتمام بها ليطال مسألة الهوية[43].

2- منهجية وحدود توظيف الشهادات الشفوية في التأريخ المغربي الراهن

كان للطفرة الكمية والنوعية التي حققها الغرب في مجال المعرفة التاريخية عمومًا، وما يتعلق بمناهج التاريخ الشفوي[44] خصوصًا، أثرٌ كبيرٌ في أوساط المؤرخين المغاربة، إذ اقتنع هؤلاء أولًا بضرورة توسيع مفهوم الوثيقة التاريخية كي تشمل أصنافًا أخرى، من بينها المصدر الشفوي. وثانيًا بضرورة توظيف هذا الأخير في البحث التاريخي المغربي المعاصر. وذلك كله في انتظار تكوين أرشيف شفوي من شأنه أن يساهم في بناء المسارات الفردية والجماعية.

(41) محمد حبيدة، كتابة التاريخ قراءات وتأويلات (الرباط: دار أبي رقراق، 2013)، ص 47.

(42) كوثراني، الذاكرة والتاريخ، ص 24.

(43) Joël Candau, *Mémoire et Identité*, Sociologie d'aujourd'hui (Paris: Presses universitaires de France (PUF), 1998).

(44) في هذا السياق لا بد لنا من استحضار التجربة التي راكمها الغرب في ما يخص الأرشيف الشفوي ومناهج استخدامه وتوظيفه في البحث التاريخي المعاصر. فمن المعلوم أن الجدال والممارسة في مجال التاريخ الشفوي أسفرا عن تيارين أو نزعتين: الأول تيار الأرشفة الأكاديمية (التوثيق)؛ إذ يجري تجميع الشهادات الشفوية كي يستخدمها المؤرخون المحترفون لاحقًا في الجامعات، بوصفها جزءًا ومصدرًا من مصادر التاريخ الراهن. أما التيار الثاني فالمعرفة الاجتماعية المباشرة والمناضلة؛ إذ للشهادة الشفوية دورها ووظيفتها الكاشفة، ليس في التاريخ وحده فحسب، وإنما في علم اجتماع المعرفة وعلم اجتماع الثقافة وعلم الاجتماع السياسي أيضًا. لمزيد من التفصيل عن هذا الموضوع، انظر: Florence Descamps, *L'Historien, l'archiviste et le magnétophone: De la constitution de la source orale à son exploitation*, préf. de François Monnier; avant-propos de Dominique Schnapper, Comité pour l'histoire économique et financière de la France. Série Sources (Paris: Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2001), et Florence Descamps, sous la direction, *Les Sources orales et l'histoire: Récits de vie, entretiens, témoignages oraux*, Sources d'histoire (Paris: Bréal, 2006), p. 53.

على الرغم من أن استخدام المصدر الشفوي أو الشهادات لا يزال أمرًا حديث العهد والتجربة في أوساطنا الجامعية، فإن هذا لا يمنعنا من استحضار بعض الكتابات التاريخية الجادة التي حاولت إبراز مكانة ومنهجية الذاكرة الشفوية بالنسبة إلى البحث التاريخي المغربي المعاصر. لكن جل تلك الكتابات كان يتعلق بمونوغرافيات القرن التاسع عشر[45].

إذا انتقلنا إلى الراهن المغربي، تصبح الحاجة إلى المصدر الشفوي وتوظيفه في البحث التاريخي أكثر إلحاحًا، بالنظر إلى مجمل الاعتبارات والسياقات التاريخية التي أوردنا بعضها في فقرات سابقة لهذه الدراسة البحثية. إن معظم المؤرخين المغاربة اليوم مقتنعون تمامًا بضرورة تخصيص حيز من جهدهم لواجب الذاكرة، لكنهم ينبهون في الوقت ذاته إلى صعوبة التعامل مع الشهادات التي تتحكم بها الهواجس وأنواع رهانات الحاضر كلها. وكثيرًا ما تطرح هنا مسؤولية المؤرخ الذي لم يألف التعامل مع حوادث ما زال الفاعلون فيها ماثلين أمام الرأي العام المترقب للقول الفصل. إن الشهادات من دون شك تبقى جد مهمة بالنسبة إلى المؤرخين المغاربة لدراسة المجتمع ولإعادة بناء المسارات الفردية والجماعية، لكن استخدامها وجب هو الآخر أن يخضع لقواعد منهجية صارمة (النقد التاريخي) كأي مصدر آخر.

إذا كان الأرشيف الضخم الذي كونته هيئة الإنصاف والمصالحة، انطلاقًا من التحريات التي انكبت على أزيد من عشرين ألف ملف[46] هو بمنزلة الرد

---

(45) هناك بعض الحالات أو النماذج في ما يتعلق باستخدام الرواية الشفوية في البحث التاريخي المغربي المعاصر. وهي كلها نماذج تندرج في إطار مونوغرافيات القرن التاسع عشر. انظر على سبيل المثال: أحمد التوفيق، **المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إينولتان 1850-1912)**، ط 2 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1983)؛ عبد الرحمن المودن، **البوادي المغربية قبل الاستعمار، قبائل إيناون والمخزن بين القرن السادس عشر والتاسع عشر**، سلسلة رسائل وأطروحات؛ 25 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995)؛ أحمد البوزيدي، **التاريخ الاجتماعي لدرعة (مطلع القرن 17 - مطلع القرن 20): دراسة في الحالة السياسية والاجتماعية والاقتصادية من خلال الوثائق المحلية**، بدايات (الدار البيضاء: آفاق متوسطية، 1994)، و Larbi Mezzine, *Le Tafilalt: Contribution à l'histoire du Maroc aux XVII^e et XVIII^e siècles*, préf. Claude Cahen, Thèses et memoires; 13 (Rabat: Université Mohamed V, 1987).

(46) السبتي، **التاريخ والذاكرة**، ص 214.

الصارخ للذاكرة الحية على الذاكرة المجازية الرسمية(47)، فإن هذا الأرشيف، خصوصًا في جانبه الشفوي يطرح تحديات كبيرة على المؤرخين المغاربة، نظرًا أولًا إلى الصعوبات التي يطرحها المصدر الشفوي، وثانيًا إلى الحدود المنهجية التي يجب على المؤرخ المغربي أن يحافظ عليها في التعاطي مع الشهادة والشاهد. وهذا يعني أيضًا، كما سبق وأشرنا، استحضار النقاش في شأن السؤال العريض الذاكرة والتاريخ.

خضعت مسألة استخدام الذاكرة كشاهد تاريخي لأشكال مختلفة من النقد الحاد. وعلى الأقل منذ نهاية القرن التاسع عشر، ركز المؤرخون على مدى ولاء الذاكرة تلك، والمهم بالنسبة إلى ذلك النقد كان تأكيد تأكّل تلك الذاكرة بفعل الزمن وبتأثير عوامل أخرى، منها مسألة الحنين إلى الماضي التي تجعل الذاكرة غير موثوق بها في كثير من الأحيان. فضلًا عن عملية التحريف والتلاعب التي قد تطال الذاكرة. أحد أهم تلك المتغيرات هو الاعتراف بكون الذاكرة غير موثوق بها وربما تشكل مصدرًا للحوادث أكثر منها مشكلة في تفسير الذاكرة وإعادة تشكيلها.

ما لا شك فيه، هو أن الذاكرة ليست بناءً بيولوجيًا قادرًا على إعادة تقديم صورة عن الماضي بدقتها ضمن إطار سؤالها الملائم. فالطرائق التي يتذكر بها الإنسان ماضيه، إضافة إلى ما يتذكره، لا تشكل تساؤلًا عن سيكولوجية الفرد فحسب، عمره وجنسه وطبقته الاجتماعية ومحيطه الثقافي الذي يشكل حياته وذكرياته، لكن أيضًا هيئة تلقيه تلك الذكريات. وهناك أبعاد مختلفة للزمن والتقاليد والتجارب المأساوية التي تؤثر بشكل عميق وغير متساوٍ في تطورات الذاكرة. هذه الأخيرة غالبًا ما تحفّز تجارب جارحة وأليمة، ويمكن أن تقدم شهادات تاريخية ومفاتيح لتنظيم تذكر الحوادث. فالذاكرة تُعيد مراجعة الحوادث وتنتقيها وتفرزها وتعدلها وتخزنها، لكن يمكن أن تكون للذكريات المنسية في بعض الأحيان قيمة بالنسبة إلى الذكريات

(47) Lucette Valenci, *Fables de la mémoire: La Glorieuse bataille des trois rois*, L'Univers historique (Paris: Seuil, 1992).

المتذكرة[48]. صحيح أن التذكر دائمًا يفصل ما حدث بشكل حقيقي ويشرحه ويحلله، وهذا بشكل بسيط يشكل صوتًا من أصوات الماضي. وبمعنى آخر، الذاكرة هي تفسير للحوادث التاريخية المشتركة مع المتناقضات والأخطاء المسكوت عنها. الشيء الممتنع في تلك الشهادات ليس حقائق الماضي فحسب، بل الطريقة التي يجري من خلالها تذكر تلك الذكريات وطريقة تفسيرها وإعادة تشكيلها استجابة لتغير الأوضاع لتصبح في ما بعد جزءًا من الوعي المعاصر.

بالعودة إلى السياق المغربي يمكن القول إن الشهادات التي جمعت من طرف هيئة الإنصاف والمصالحة أو حتى تلك الشهادات التي تندرج ضمن حقل أدب الاعتقال، هي بمنزلة ذاكرة مرجعية ووثيقة أساسية لرصد واقع العمل السياسي في مغرب ما بعد الاستقلال، بل هي كذلك وثيقة تمكّن من الاقتراب من الطريقة التي عاش فيها الأفراد والمجموعات الفعل السياسي في مرحلة تاريخية محددة[49]، فما يحكيه الأفراد، انطلاقًا من تجربتهم الخاصة والجماعية أيضًا والحزبية أو القبلية يحوّل الذاكرة الخفية إلى علنية، ويمكن اشتغالها من تعدد إنتاج الشهادات، في الوقت الذي تتراجع فيه الذاكرة الرسمية، أي ذاكرة الدولة. وعلى هذا النحو يلزم التأكيد مجددًا بأن كتابة الذاكرة هو الذي جعل كتابة التاريخ ممكنة، عبر إنتاج سرد متعدد وتقليص مساحة المحظور. وهنا يبرز تدخل المؤرخ كما يؤكد ذلك عبد الأحد السبتي[50]، إذ إن منهجيته تمكّن من معالجة إنتاج الذاكرة على نحو دقيق، بإبراز الشهادات الفردية، أو بتركيب فقرات متعددة من هذه الشهادة وتنسيقها مع شبكة من الموضوعات، وفي ضوء إشكاليات محددة.

---

(48) لمزيد من التفصيل عن آلية التذكر والنسيان، انظر: Candau, *Mémoire;* Paul Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli,* L'Ordre philosophique (Paris: Seuil, 2000), et Marc Augé, *Les Formes de l'oubli,* Rivages poche. Petite bibliothèque (Paris: Payot et Rivages, 2001).

(49) السبتي، التاريخ والذاكرة، ص 214.

(50) Sebti, pp. 50-51.

بناءً على ذلك وجب التنبه والحذر لتفادي الخلط بين الشهادة التاريخية والكتابة التاريخية. فما أفصح عنه محمد الفقيه البصري[51] من شهادات بخصوص الصراع على السلطة في مرحلة ما بعد الاستقلال، وما رواه أحمد المرزوقي في الزنزانة رقم 10[52] وجواد مديدش في الغرفة السوداء[53]، وما كتبه رجل الاستخبارات السابق، أحمد البخاري[54] عن قضية «المهدي بنبركة»، كلها إنتاجات لا يمكن نعتها بالكتابة التاريخية. وبمعنى آخر لا يمكن للشهادة أن تحل محل كتابة المؤرخ[55].

تُعد هذه المسألة من العوامل الأساسية التي حفّزت المؤرخين المغاربة على تكسير حاجز الصمت والتعبير عن رأيهم في الموضوع. وفي هذا السياق تابع عبد الأحد السبتي تفاعلات شهادة أحمد البخاري في الأوساط السياسية والثقافية والإعلامية وما قاله بعضهم بكونها كتابةً تاريخية، ورد على ذلك بإثارة انتباه المهتمين بضرورة التمييز بين الشهادة التاريخية والكتابة التاريخية. فالشهادة أو الذاكرة، فردية كانت أم جماعية، تبقى ذات سمة ذاتية وانفعالية ورمزية وتخلط بين المعيش والمنقول وبين الماضي والحاضر وبين الذاكرة الفردية والجماعية. كما أنها تتعرض للنسيان، ولا تحمل دقة بخصوص مؤشرات الماضي ومعطياته لأنها تعتمد كليًا على الذاكرة. وبذلك تفتقر إلى جهاز مفهومي وتعمل بكيفية إرادية أو لاإرادية بناءً على حاجيات اللحظة، على تضخيم الحوادث أو تقزيمها. ومن ثم تبقى مجرد صورة غالبًا ما تغلب عليها القدسية كصورة بعض الشخصيات

---

(51) يقترن اسم محمد (الفقيه) البصري، في المخيال الجماعي المغربي، بحقبة الثورة الوطنية المسلحة ضد الاحتلال الفرنسي، ومرويات حوادث تلك الثورة على ألسنة شهود تاريخيين أو في الكتب التي أرّخت لها وترجمت لرجالاتها. انظر: محمد البصري، الفقيه: كتاب العبرة والوفاء، حوار - سيرة ذاتية مع حسن نجمي (الدار البيضاء: مؤسسة محمد الزرقطوني للثقافة والأبحاث، 2002).

(52) المرزوقي، تازممارت.

(53) Jaouad Mdidech, *La Chambre noire ou Derb Moulay Chérif* (Casablanca: EDDIF, 2001).

(54) أحمد بخاري، الأجهزة السرية في المغرب: الاختطافات والاغتيالات، ترجمة حسن اللحية (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2003).

(55) Khalid Chegraoui, «Littérature Carcérale et Histoire du Présent au Maroc: Approches Préliminaires,» dans: Ennahid [et al.], pp. 129-137.

السياسية، من زعماء أحزاب أو زعماء تمرد أو قادة حرب. لذلك تقترن، كما يرى بيير نورا (Pierre Nora)، بإعادة بناء المخيال وخروج المكبوت. ثم إن الذاكرة تحكمها الغائية، وتشتغل من منظور «الواجب» تحت شعار «حتى لا يتكرر هذا» الذي غالبًا ما يخضع لتوجّهات سياسية وأخلاقية.

على خلاف الذاكرة التي تجنح نحو الذاتية، تقوم الكتابة التاريخية على الموضوعية والتحليل والنقد. فما ينتظره القارئ من المؤرخ يختلف عما ينتظره من راوي الشهادة أو منتج الذاكرة. القارئ يترقب من الكتابة التاريخية فك تعقيدات الماضي، ماضيًا بعيدًا كان أم قريبًا، ومساءلة هذا الماضي والسعي إلى فهمه. وهو فهم يقوم على النقد والاحتمال والنسبية، لإعادة بناء نسق التطورات والاستمراريات الزمنية وسببية الأشياء، بعيدًا عن أشكال الحكم كلها. وفي هذا السياق يقول بول ريكور: «إن القاضي هو الذي يحكم ويعاقب، والمواطن هو الذي يناضل ضد النسيان ومن أجل إنصاف الذاكرة، أما المؤرخ فمهمته تكمن في الفهم دون اتهام أو تبرئة»[56].

إذا كانت الشهادة مصدرًا غير مكتمل وناقص لما يعتريه من تأكّل وغموض واضطراب في السرد بالنسبة إلى المؤرخ، فإن هذا الاختلال وهذا النقص هو ما يشرع تحول الشهادة إلى مادة للتاريخ. وبحسب مارك بلوخ (Marc Bloch) دائمًا «ليست هناك شهادة جيدة وأخرى رديئة. وما يهم المؤرخ، من هذه الشهادات كلها، هو بناء الواقع وفهمه وإعطاء معنى للتاريخ»[57].

إن موقف بلوخ هذا هو موقف سواد المؤرخين المحترفين الذي يحصر دور المؤرخ في التفسير وتحري الحقيقة ومحاولة الفهم. لذلك كان لا بد للمؤرخين من أن ينهضوا لوضع النقاط على الحروف وليبيّنوا الحدود بين

(56) نقلًا عن: محمد حبيدة، «راهنية التاريخ،» رباط الكتب، العدد 2 (2008)، <http://www.ribatalkoutoub.com>.

(57) نقلًا عن: عبد الحميد الصنهاجي: «المؤرخ والشاهد الكوم المغاربة في حرب الهند الصينية 1954،» ورقة قُدمت إلى: التاريخ الحاضر ومهام المؤرخ، تنسيق محمد كنبيب، سلسلة ندوات ومناظرات؛ 158 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2009)، ص 71.

الذاكرة والتاريخ من ناحية، وخطورة التماهي مع الشهود من ناحية أخرى. وقبل أن تكون لديه رؤية استقرائية للوقائع والحوادث، يظل المؤرخ متمسكًا برؤية نقدية، كما أن مهنية المؤرخ الحقيقي تكمن في استجلاء الموقف وغربلة المواقف من خلال سبر أغوار الحوادث التاريخية بالاستناد إلى منهج علمي سليم وطريقة موضوعية في تناول الحوادث من دون تعصب أو تحامل بهدف الوصول إلى الحقيقة التاريخية وتجنّب بعض الانزلاقات التي قد تهدد قواعد مهنة التاريخ وأخلاقياتها.

بالعودة إلى الحدود التي يجب على المؤرخ المغربي أن يحافظ عليها في أثناء التعامل مع الشهادات الشفوية أو النص المروي، تبدو مهمة هؤلاء أكثر تعقيدًا بالقياس إلى ثلاث مشكلات رئيسة:

- **أولًا**، مشكلة متصلة بسلطة الوثيقة المكتوبة الجاثمة على صدر المؤرخين. لذلك، يجد المؤرخ نفسه أمام تحدٍ منهجي كبير، ألا وهو جمع الشواهد الشفوية ومقابلتها بالشواهد المكتوبة وضبط سياقاتها الزمنية، في الوقت الذي يمنح فيه الكلمة للذين لم يكن بإمكانهم تاريخيًا التعبير بشكل أدبي عن قضاياهم، مثل المهمشين والمنسيين، وجميع أولئك الذين استمعوا في صمت وهمسوا روايات منقولة، وعلقوا وحكوا ولم يكتبوا.

- **ثانيًا**، مورفولوجية الحكي، إذ على الباحث هنا التمييز داخل هذه المورفولوجية بين المروي الحقيقي، والمروي غير الحقيقي. وما يزيد من صعوبة تناول هذه المرويات، كون الحدود بين ما هو حقيقي وما هو متخيل حدودًا ضبابية وغير قارة.

- **ثالثًا**، مشكلة مرتبطة بالزمن، وتحديدًا بالكرونولوجيا. وفي واقع الأمر تشكل هذه الأخيرة نقطة ضعف كبيرة في التاريخ الشفوي. إذ يواجه المؤرخون هذه المشكلة وهم يبحثون عن بقايا التاريخ انطلاقًا من حكايات الناس ورواياتهم، مشكلات جمة بسبب افتقاد هؤلاء للحس الزمني اللازم الذي من شأنه أن يمنح كلامهم معنى زمنيًا.

لذلك يستلزم التاريخ الشفوي من المؤرخ المغربي تبني رؤية نقدية في أثناء التعامل مع المرويات أو الشهادات الشفوية مع الأخذ في الاعتبار الصعوبات والعراقيل كلها التي تثيرها تلك الشهادات، والتي يستلزم تجاوزها النسبي، الوعي التام بالأبعاد الإبيستيمولوجية لتطبيقها، إضافةً إلى الأخذ بمجموعة من الاحتياط التقني والمنهجي. وفي هذا السياق كان المؤرخ عبد الله العروي من أوائل المؤرخين المغاربة الذين دعوا إلى تبني المنهج المعاصر في الكتابة التاريخية، خصوصًا ما يتعلق بتوظيف الشهادات الشفوية في البحث التاريخي المعاصر[58]، بل الأكثر من ذلك نجده يحدد أهم قواعد تمحيص الرواية الشفوية (التاريخ بالخبر)، وهي قواعد كثيرًا ما تذكر أيضًا في مجال الوثيقة المكتوبة:

- شخصية الراوي، فينظر هل عُرف بالصدق والأمانة والتجرد، والثبات وغير ذلك؛

- لغة الراوي لمعرفة مدى وضوحها ومتانتها وتناسقها؛

- مضمون الرواية؛

- شخصية السامع، فتُطلب منه زيادة على الأمانة والمروءة والحذق والنباهة، القدرة على إدراك المقاصد بحسب تعبير ابن خلدون[59].

مؤرخ مغربي آخر، كان من بين أبرز المؤرخين المغاربة الذين تنبهوا إلى أهمية الذاكرة[60] وأهمية المصدر الشفوي بالنسبة إلى البحث التاريخي

---

(58) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، 2 ج (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992)، ج 1: الألفاظ والمذاهب، ص 106.

(59) يعتبر ابن خلدون من أبرز المؤرخين المسلمين الأوائل الذين تبنوا المنهج التاريخي في نقد المرويات وتمحيصها وتدقيقها. كما بين محدودية الإسناد كمصدر تاريخي ومحدودية علم الجرح والتعديل في المنهج التاريخي. لمزيد من التفصيل عن هذا الموضوع، انظر: عبد الرحيم الحسناوي، «تدوين التاريخ عند العرب من البدايات إلى مقدمة «ابن خلدون»،» الرافد (الشارقة)، العدد 175 (آذار/ مارس 2012).

(60) يلاحظ المتتبع لأعمال عبد الأحد السبتي حضورًا وازنًا للمتن الشفوي في معظم=

المغربي المعاصر. يتعلق الأمر هنا بالمؤرخ عبد الأحد السبتي الذي اعتبر الشهادات الشفوية كذاكرة مرجعية ووثيقة أساسًا لرصد تاريخ المغرب الراهن وكتابته. ويؤكد في الوقت نفسه ضرورة تدخل ناشط للمؤرخ من خلال العمل على إبراز الشهادات الفردية، أو فقرات متعددة من هذه الشهادة وتنسيقها مع شبكة معينة من الموضوعات، وفي ضوء إشكاليات محددة[61]. ومن جهة أخرى الدخول في حوار مع العلوم الاجتماعية الأخرى المنشغلة بدورها بقضايا الحاضر، خصوصًا العلوم السياسية والاجتماعية والصحافة.

على غرار عبد الأحد السبتي، دعا المؤرخ محمد حبيدة إلى تبني رؤية نقدية في تناول المرويات والشهادات الشفوية. وتبقى أول خطوة في نظره في هذا الباب هي المقابلة بين الشهادة الشفوية والأرشيف المكتوب وأنواع مصدرية أخرى، مثل الأشرطة المصورة مثلًا، إضافة إلى طرائق عمل السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، ولا سيما كراسة البحث الميداني وجمع المعطيات[62].

إن معظم الأفكار والتصورات النظرية التي أدلى بها هؤلاء المؤرخون المغاربة في مجال استخدام الشهادات الشفوية، تؤكد كلها ضرورة توخي المؤرخ الحذر في أثناء تعامله مع تلك الشهادات. وفي ضوء هذه التصورات أو النماذج التي تحاول التأسيس لخطاب التاريخ الشفوي ومناهج استخدامه وتوظيفه في البحث التاريخي المغربي المعاصر. أمكن لنا الخروج ببعض الخلاصات المنهجية في هذا الجانب على النحو الآتي:

- أولًا، ضرورة إخضاع المصدر الشفوي للنقد الخارجي والباطني للوثائق في بعديها الدال والمدلول: تحليل سياق إنتاج الشهادات ومأتاها

= إنتاجاته العلمية، وبصفة خاصة كتاب: من الشاي إلى الأتاي: العادة والتاريخ، انظر: عبد الأحد السبتي وعبد الرحمان لَخصاصي، من الشاي إلى الأتاي: العادة والتاريخ، بحوث ودراسات؛ 25 (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1999).

(61) السبتي، التاريخ والذاكرة، ص 213 وما بعدها.

(62) حبيدة: «التاريخ الشفهي،» في: كتابة التاريخ، ص 48 وما بعدها.

وتحليل الإشكاليات المعجمية والتركيبية والصور البلاغية والقولية والسردية، وكذا سجلات الخطاب والصوغ والتعبير الشفوي (لحظات الصمت والنبرة وإيقاع الكلام وزلات اللسان والمسكوت عنه والصوت...) فضلًا عن تحليل المضمون والدال ونوايا الشاهد.

- ثانيًا، يتحتم على الباحث مقاطعة مختلف وجهات النظر من خلال مقارعة الشهادات الشفوية بعضها ببعض ووضعها على المحك بطريقة منهجية، هذا إضافة إلى مقارعتها بالمصادر الأرشيفية المكتوبة والمصنفات المصدرية والصحافة والمصادر البصرية والمصورة من أجل استجلاء أفضل للتوافقات والتباينات.

- ثالثًا، على الباحث التعامل مع الذكرى انطلاقًا من التعريف الذي يجعل منها بناء ذهنيًا وتمثلًا محينًا للماضي. تمثل تختلط فيه عناصر الماضي واهتمامات الحاضر فضلًا عن قطع من المعيش ومعارف محفوظة ونتف من المتخيل، لا بوصفها، أي الذكرى، مجرد نقل آلي للحقيقة الماضية.

- رابعًا، إن الشهادة هي أولًا وقبل كل شيء رواية، أي سرد يهدف إلى إنتاج حقيقي، لكنه سرد مع ذلك، ومن ثم فإنه يتعين التعامل معه وتحليله بصفته تلك. وفي شتى أشكاله الشفوية والسردية والقولية.

تمثل مختلف القواعد السابقة مسطرة احترازية يجب على المؤرخ المغربي أن يتبعها في عملية نقد الشهادات الشفوية باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من الذاكرة. فذاكرة الشاهد كما سبق وأشرنا سلفًا هي الرحم الذي وُلِد منه التاريخ، ولولاها لما كان هناك علم لكتابة التاريخ، ذلك أن المصدر الأول لمعلومات المؤرخ هو الشهادة، شهادة أولئك الذين حضروا الحدث[63]. وإذا كان المؤرخ لا يستطيع العمل من خارج الشهادات؛ لا تصير تلك الشهادات وثائق

(63) بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة؛ طرابلس الغرب: دار أويا، 2009)، ص 76.

إلا من خلال عمل المؤرخ وتفكيره، أي من خلال اشتغاله عليها. إذ الوقائع ليست ظواهر موضوعية خارج المؤرخ، بل هي نتيجة عمله وبنائه، فالمؤرخ هو مُحدِثُ الوقائع التاريخية. والنصوص أو الوثائق بحسب مارك بلوخ «هي شهادات لا تتحدث إلا عندما نعرف كيف نسائلها»[64].

من خلال هذا التشديد على دور المؤرخ في مساءلة شواهد الماضي لإعادة بنائه، تنبع أهمية النقد التاريخي والتفسير والتحليل لتلك الشهادات. صحيح أن المدرسة الوضعانية الألمانية ثم الفرنسية هما اللتان وضعتا أسس هذا النقد؛ وذلك عما سمي النقد الخارجي والنقد الداخلي للنص، لكن المؤرخ المغربي وعلى غرار نظيره في الغرب مطالب بألا يقف عند هذا المستوى، بل يتعيّن عليه النفاذ إلى داخل النص من خلال شبكة من المفاهيم والذهنيات والعقليات، ذلك هو التحليل النفسي للنص. يذهب بعض المؤرخين أبعد من ذلك إلى مطالبة المؤرخ بأن يقرأ ضمنيًا ما هو مسكوت عنه في الوثيقة بما في ذلك الشهادات الشفوية التي تمثل المصدر الأول لمعلومات المؤرخ. وهكذا، فإن التعامل مع الرواية أو الشهادة الشفوية باعتبارها منتوجًا اجتماعيًا يحمل بالضرورة نمطًا ثقافيًا، يتطلب تركيز أسلوب علمي في إجراء الحوارات وجمعها وفي كيفية اختيار الشهود العيان وتنظيم مراحل الاستجواب وفق قواعد مضبوطة، قصد تقديم مادة يمكن للباحث استعمالها بيسر وتكون أقرب ما يكون إلى الحياد والموضوعية.

إن استغلال مثل هذا النوع من المصادر يتطلب في واقع الأمر تكوينًا وعملًا ضخمًا وتوفر المؤرخ على سمات وخصائص متميزة من قبيل الثقافة التاريخية الواسعة والحس المنهجي النقدي. وهذا من دون أن ننسى بالطبع القيمة المضافة التي تمثلها إجرائيات علوم إنسانية أخرى كاللسانيات والآداب والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا ... وغيرها من العلوم التي أثبتت خصوبتها في مجال الكلمة المحكية أو الناطقة.

---

(64) نقلًا عن: وجيه كوثراني، «مارك بلوخ: من فكرة المجتمعات الحزينة إلى التأريخ لأزمة التحول وأزمنتها،» مجلة تبين للدراسات الفكرية والثقافية، السنة 1، العدد 1 (صيف 2012)، ص 202.

في نهاية تحليل هذه الورقة البحثية يمكن القول مجددًا إن الشهادات الشفوية تُعد بلا شك إثراء للذاكرة الجماعية، إلا أنه يتحتم الارتقاء بهذه التجربة إلى نسق أرفع بربطها ببرنامج البحوث التي ينتجها المؤرخون المغاربة؛ فالكتابة التاريخية المحترفة وحدها قادرة على مواكبة الطلب الاجتماعي المتصاعد على تاريخ مغربي تعددي، غير مختزل ولا إقصائي، باعتبارها تعتمد مناهج علمية تعيد قراءة المصادر ومقارنتها، وفحص الشهادات المختلفة والمتناقضة أحيانًا، وتنتج معنى نسقيًا جامعًا كفيلًا بإتمام حداد سنوات الجمر وبناء ذاكرة معافية متطلعة لبناء مستقبل أكثر إنسانية وديمقراطية[65]. إن ما يمكن أن ينتظره القارئ أو الجمهور المغربي من عمل المؤرخ هو جهد يتولى مساعدة المجتمع في فهم ماضيه. ويفترض ذلك أن يتوافر الباحث على رصيد من الوثائق والأرشيف بما في ذلك الأرشيف الشفوي، ويتمكن، في أوضاع ملائمة، من تجميع المعطيات وإنضاج عملية التحليل والتأويل تجاه الراهن المغربي وقضاياه. وباقتحام المؤرخ المغربي هذا الأخير، يكون البحث التاريخي الجامعي الوطني قد حقق قفزةً نوعية عبر الانفتاح الإرادي على مقاربات جديدة، واعتياد تنويع المصادر والمراجع المعتمدة، ومن ضمنها الرواية الشفوية كمادة خام يمكن أن ينطلق منها الباحث لبناء تأملاته وتحليلاته. بيد أن الإقدام على هذا التوجه يستلزم أيضًا التعامل الفعلي والانتفاع المتبادل للخبرات مع التخصصات الأخرى في العلوم الإنسانية والاجتماعية مع التزام الحذر الإبيستيمولوجي الواجب في هذا الباب والتقيد بقواعد ومقاييس الصنعة التاريخية. ومن البدهي أن برنامجًا مثل هذا لا يخلو من مصاعب ومزالق، وترجمته على أرض الواقع أمر شائك للغاية. إلا أن أهمية الرهان وضرورة تجاوز مثل هذا الوضع يقتضيان المضي قدُمًا لتخطي العوائق والانتقال إلى طور جديد في كتابة وإعادة كتابة تاريخ المغرب المعاصر بغية تحقيق تراكمات في شأن مرحلة الحماية والزمن

---

(65) محمد الصغير جنجار، «الذاكرة ورهانات كتابة تاريخ المغرب المعاصر،» مجلة نشاز الرقمية التونسية، <http://nachaz.org/index.php/fr/textes-a-l-appui/histoire/54-2012-07-18-01-37-49.html>.

الراهن، تكون مماثلة لما أنجز عن حقبة ما قبل الاستعمار. وإن تقدمًا من هذا القبيل لمن شأنه من الناحية الأكاديمية ملء الفراغ أو شبه الفراغ الذي تعانيه مرحلة حاسمة تغطي بشقيها مرحلتي الحماية والاستقلال ومرحلة التاريخ أو الذاكرة القريبة وهي فترة طويلة تغطي ما يناهز قرنًا من الزمان. كما أن الإنتاج العلمي المزمع تحقيقه سيمكّن الباحث من الاستجابة لتطلعات المجتمع وتلبية رغبته في معرفة فترة ما زالت تثير عددًا من التساؤلات.

الورقة الحادية عشرة

تجربتي مع الرواية الشفوية لكتابة تاريخ الفلاحين في سورية القرن العشرين

عبد الله حنا

أولًا: الجولات الميدانية (1984 - 1985)

1- تسهيل العمل

وضع اتحاد الفلاحين سيارة بيجو 504 مع سائقها أبو عبدو تحت تصرف الباحث[1]. كما كلّف الاتحاد الصحافي في جريدة نضال الفلاحين إسماعيل عيسى «أبو إبراهيم» (ابن السلمية) مرافقتنا في الجولات وتسهيل أمر الاتصال بالروابط والاتحادات الفلاحية، وهو الخبير في هذا الشأن. وكان اختيار الاتحاد إسماعيل موفقًا من وجوه عدة. فهو صحافي خبير بمناطق البلاد ونشاط الاتحادات الفلاحية وروابطها، مثقف يملك أرضيةً فكريةً واسعة وعميقة، متواضع ودمث الأخلاق، متحمس لكتابة تاريخ الفلاحين. وكان خير شخص

(1) كان لـ «أبو عبدو» الخبير بالطرق ومواقع القرى دورٌ في إنجاح الجولات، حيث اندفع ابن داريًا في العمل معنا لا بصفته سائقًا فحسب، بل واحدًا من الباحثين في تاريخ الفلاحين، وتحمّس للمشروع وأهدافه، خصوصًا بعد سماعه الأحاديث الجارية مع الفلاحين. وكثيرًا ما نقل إلينا أبو عبدو ما سمعه من الفلاحين خارج نطاق اللقاءات.

يُختار لهذه المهمة التي عليها أن تعتمد على الاندفاع الذاتي للعمل، لا على تنفيذ رغبة الاتحاد فحسب. وكثيرًا ما أشكلت علينا بعض الأمور في أثناء اللقاء بالفلاحين، فكان أبو إبراهيم يشرح لنا بعد اللقاء النقاط الغامضة أو يقوم بإعادة شرح بعض التعابير العامية في اللهجات المحلية التي وجدنا في البدء صعوبةً في فهمها. إضافةً إلى ذلك كان يدوّن في دفتر خاص به ما يسمعه، وكثيرًا ما استعنا بدفتره لاستجلاء بعض الأمور. كما قام بنشر سلسلة من التحقيقات، في جريدة **نضال الفلاحين**، مُستقاة من الجولات الميدانية.

2- في شأن الجولة الميدانية

في 11/ 7/ 1984 بدأت جولاتنا الميدانية من محافظة دير الزور، مرورًا بالمحافظات السورية كلها، وانتهت في محافظة القنيطرة في أواخر أيلول/ سبتمبر 1985، مع فواصل زمنية قصيرة للراحة ودراسة المعلومات وتقويمها.

بلغ عدد الأشخاص الذين التقيناهم 303 أشخاص قدّموا لنا معلومات عن 245 قرية عاشوا فيها، كما زوّدونا بمعلومات عن عدد آخر من القرى التي عاشوا فيها ردحًا من الزمن. وكان المنهج المتبع للحصول على المعلومات من الفلاحين المسنين يعتمد على ركائز ذُكرت في الدراسة التفصيلية. ولم نتمكن مع الأسف من الاتصال بالمسنين من كبار الملّاك ومعرفة وجهات نظرهم «الإقطاعية» في أمر تملك الأرض وكيفية معاملة الفلاحين المحاصصين معاملةً لم تكن إنسانية في معظم الحالات.

3- كيفية نقل الكلام المروي إلى نص مكتوب

تحدث النص الأصلُ بالتفصيل عن كيفية النقل. ويمكن أن نوجز بأن لغة نصوص المرويات لغة مزيج بين اللهجات العامية التي كنت أنقلها عن المتحدث والفصحى التي استخدمتها كي يبقى النص قريبًا من روحية كلام المتحدث. وبمعنى آخر فإن لغة النص في معظمها لغتي المتحركة تحت سقف

محتوى كلام المتحدث وما أراد البوح به. كما حرصت حرصًا شديدًا على استخدام كلمات المتحدث، وأحيانًا تعابيره، في أثناء الصوغ.

ثانيًا: دور الرواية الشفوية في توضيح الوقائع المكتوبة وإماطة اللثام عن وقائع مجهولة

للرواية الشفوية ميّزتان: توضيح وقائع مكتوبة يكتنفها الغموض عمدًا أو سهوًا، وكشف وقائع مطموسة لم يتطرق إليها التاريخ المكتوب لأسباب كثيرة. ويتميّز كتاب الفلاحين في سيره في هذا النهج المستند إلى الرواية الشفوية الفلاحية المتناغمة مع التاريخ المكتوب والخاضعة للنقد التاريخي. ولا بد من الإشارة إلى أحد أهداف الدراسة لمعرفة مدى تطابق المروي مع المكتوب في الأمور الآتية:

- ظهور طبقة ملاك الأرض وطرائق استيلائها على الأراضي الزراعية واستثمار الفلاحين بعد صدور قانون الأراضي العثماني في عام 1858.

- تهجير الفلاحين من الأرض ومراحله، وهو الذي رمى إلى حماية الريع الإقطاعي المسكوت عنه في الكتابات الرسمية.

- المقاومة الفلاحية العفوية والمنظمة وتتبُّع مراحلها. ويزخر الكتاب بفضل الرواية الشفوية بتتبع أشكال السخرة وطرائقها التي نادرًا ما ترد في التاريخ المكتوب.

ثالثًا: ما تفوّهت به فلاحتان

إمكان سماع رأي الفلاحات يختلف من منطقة إلى أخرى بحسب مسح ذكرته في الدراسة الأصلية. وأنقل مختصرًا ما قالته فلاحتان:

- جميلة العلي: «الرب ما نطالوا والعبد ما بشكينا» ... هذه العبارة العفوية كانت ردًّا على سؤالي لها: لماذا لم تحتجوا على ظلم الإقطاعي. وهي تعني:

أننا لا نستطيع الوصول لله لنشتكي إليه، والإنسان ممثل السلطة أو مالك الأرض، ورمزت له جميلة بـ «العبد»، لا يسمع شكوانا.

- أم عبدو: «من الطفر نرمي حالنا على الموت عند بيت العابد حتى يشغّلونا» ... «المصاري والمعيشة الحلوة ما شفناها حتى راحت الإقطاعية». وأم عبدو وهي حُسن كريم كانت فلاحة محاصصة في إقطاعية بيت العابد في حزرما إلى الشرق من دمشق، أجرينا معها لقاء مطولًا وغنيًا.

رابعًا: العمل في بلدان النفط

الهجرة للعمل في بلدان النفط شملت كثيرًا من المناطق ... حطّينا الرحال في 11/12/1984 أمام المضافة الحديثة لعلي عبد الرحمن الخطيب في الجيزة (حوران) أحد العاملين مع أولاده في بلدان النفط. وأول ما يلفت في هذه المضافة اتساعها وأثاثها الوثير ونظافتها وتجهيزاتها الكهربائية مع وجود مرحاض وثلاث مغاسل في إحدى الزوايا الخارجية للمضافة[2].

تحت عنوان من الاقتصاد الزراعي - **الرعوي إلى صولة البترودولار** نقرأ كيف يُنفق المال القادم من الكويت في الجيزة ومن نتائجه أن «أهل الجيزة لا يتدخلون في السياسة» و«عدد الحزبيين البعثيين عشرة».

كما خصصنا بحثًا مطوّلًا لحياة عائلة من بدو النعيم في الجولان انتقلت في عام 1949 إلى بصرى الشام في حوران، ومن ثمّ اتجهت إلى العمل في الخليج، تحت عنوان **من رعاة في الجولان إلى رعاة في بصرى وأثر العمل في بلدان النفط**.

(2) بعد أيام عدة من زيارة صاحب مضافة الجيزة المبنية بفضل أموال العمل في الخليج، زرت في شيخ مسكين محمد خير الحريري بن إسماعيل الحريري شيخ مشايخ حوران. كان الهدف من الزيارة التعرف عن كثب إلى بقايا الزعامة العشائرية الحورانية للحريرية والزعبية (التي زرت أيضًا ابن أحد شيوخها في دير البخت). وتوصلت في كلا اللقاءين إلى معلومات مهمة ونتائج وردت في ما كتبت. ما يهمنا هنا هو الإشارة إلى مضافة الحريرية القديمة «المهرهرة» ببنائها وأثاثها، ومقارنتها بمضافة الجيزة الشامخة في عصر النفط.

خامسًا: تناغم الشفوي والمكتوب في كتابة تاريخ بعض القرى المقاومة للإقطاع

تبيّن من خلال ما ألّفته أن الاستناد في آن إلى «المكتوب»و«الشفوي»، وإجراء مقايسة بينهما مع استخدام النقد التاريخي، يقدم أفضل الطرائق لكتابة التاريخ، خصوصًا عندما يتعلق الأمر بالصراع الطبقي الذي يتجاهله كثيرون. وفي ما يلي نماذج من هذا التناغم:

1- المشيخة البدوية والفلاحون في عين عيسى

بدأت هذه الدراسة بعرض العداء التاريخي بين الفلاحين المستقرين والبدو المترحلين بغية التمهيد لوصول الفدعان إلى بادية الشام والجزيرة وهيمنتهم على أجزاء منهما[3]. وسبق الفدعان إلى الاستقرار في عين عيسى أحد أفخاذ عشيرة البوعساف الذين تحوّلوا إلى ما نُسمّيه «الفلاحين - البدو» المعروفين في وادي الفرات باسم «الشوايا».

تقف الدراسة متناولة اتجاهين في الرأي عن الأحقية في ملكية الأرض: الأول رأي شيخ البدو الذي يعتبر مكان ترحال قبيلته «قاعًا» لها، والأرض ملكًا شخصيًا له، لا للقبيلة. وعلى الفلاحين البدو من الشوايا المقيمين في المنطقة قبل مجيئه أن يخضعوا له مستسلمين في كل شيء «فالقاع قاع

---

(3) عندما قمت في صيف 1984 بجولة ميدانية في وادي الفرات لفتني أن الأهازيج التي كان يرددها الشوايا من العقيدات، في القرى الشرقية القريبة من دير الزور، في أثناء مقاومتهم الحملة الفرنسية المتقدمة لإخضاع وادي الفرات، كانت منصبّة على ترداد اسم «ابن مهيد» والنخوة للقتال ضده كونه كان يتقدم الحملة الفرنسية ممهدًا الطريق أمامها في عام 1920. والواقع الذي لمسناه من الأحاديث أن مقاومي الحملة الفرنسية من فلاحي قرى شرق دير الزور، كانوا يجهلون موقع فرنسا ودور ثورتها وأفكارها التنويرية ومن ثمّ دور الاستعمار الفرنسي في استغلال الشعوب واستعبادها. ما كان يهمهم آنذاك هو الوقوف في وجه شيخ الفدعان مجحم بن مهيد وعربانه، للدفاع عن أرضهم ضد «الغزو البدوي». ومعنى ذلك أن الوعي الوطني أو القومي لم يكن معروفًا إلا في أذهان ثلة من المثقفين، نسبيًا، في بلدة دير الزور، الذين أشار إليهم ثابت العزاوي - ابن دير الزور - في مذكراته غير المنشورة وأملك نسخة منها. وكتب التاريخ المدرسية وغيرها أخذت تُضَخّم في الدور الوطني لهؤلاء «الثوار».

الفدعان». والثاني رأي «الفلاحين - البدو» المقيمين في المنطقة قبل مجيء البدو أو مع مجيئهم. وهؤلاء يرون أن الأرض أرضهم والبدو مجموعة من الغزاة، أو على أقل تقدير من الغرباء. ومن هنا تتبدى مأساة العلاقة بين الفلاحين والبدو.

استنادًا إلى المروي والمكتوب تناولت الدراسة مراحل تملك ابن مهيد عين عيسى ووسائل الاستثمار الإقطاعي البدوي لفلاحي عين عيسى من البوعساف. وبفضل الرواية الفلاحية عرفنا مسيرة فلاحي عين عيسى إلى دمشق رافعين الرايات السود مطالبين بالأمن والأرض والماء.

وصف الفلاح علايا الدرويش من مواليد عام 1910 مأساة فلاحي عين عيسى بالعبارات الآتية: «كشّونا من الأرض وهجّرونا ... كان عمري شي عشرين سنة ... صارت محاكمات وضعنا محامي حسن الزرقا. نأخذ أمر من الشيشكلي يموتونه في الدير والرقة[4]. تعذبنا من كثر ما ذهبنا ورحنا. ما بقي عندنا شيء. رغيف الخبز صار ما نقدر عليه. جبنا سيارات وحطينا العائلات وكنا فوق الثمانين، وأخذنا الهروس[5]... مطالبينا بدْنَا مي وبدْنَا أرض».

ذكر علايا أيضًا أن الوحيد الذي كان «يفك الحرف» من الفلاحين هو إبراهيم الخلف صاحب المبادرة باستئجار سيارتين امتلأتا بالنساء والأطفال والرجال وتوجّهتا بقيادته في ربيع 1953 إلى دمشق للاحتجاج أمام أديب الشيشكلي الذي صار رئيسًا للجمهورية، وكان يعلن أنه نصير الفلاحين. سارت السيارتان وفي داخل كل منهما أربعون إنسانًا جائعًا مهانًا معذبًا، ولم يكن لديهم من سلاح سوى «الصراخ» (بحسب تعبير علايا، وهو الهتاف بلغة السياسة) في كل مكان يقفون فيه وهم يرددون: «يا ضيم الضيم متنا من نوري بن مهيد ... ذبحنا الجوع والعطش ... بدنا مي وبدنا أرض». ومن نافذة كل سيارة كانت

(4) أي إن الموظفين في كلتا المدينتين كانوا يقفون إلى جانب أهل السطوة والنفوذ.

(5) الأمتعة للنوم.

تخفق راية سوداء مغزاها في أعراف المنطقة: إن رايتك أيتها الحكومة سوداء، لأنك لا تستطيعين إحقاق الحق ومناصرة الضعيف.

في دمشق تجمهر فلاحو عين عيسى أمام بيت رئيس الجمهورية أديب الشيشكلي الذي استجاب لبعض مطالبهم بإقامة مخفر موقت في عين عيسى لتقسيم مياه النبع على أساس عشرة أيام لابن مهيد وستة أيام للفلاحين المالكين من فخذ البوعرب. ولا بدّ من الإشارة إلى أن الصحف اليومية لم تشر إلى مسيرة الفلاحين. وبحسب تقديري أن صلاح الشيشكلي شقيق رئيس الجمهورية وشريك النوري بن مهيد في زراعة الحشيش في عين عيسى وتوضيبه وشحنه من خلال تجار لبنانيين كانت السبب وراء منع الجرائد من الكتابة عن المظاهرة الفلاحية كي لا تكشف المستور.

2- «قومة موحسن» في مواجهة زحف الرأسمال التجاري لحيازة الأرض

تبدأ هذه الدراسة بالحديث عن جدلية التحالف والعداء بين المدينة والريف، والمقصود هنا مدينة دير الزور وريفها، وما يهمنا هنا قرية الموحسن إلى الشرق من دير الزور، حيث أفسح الخصام بعد التحالف بين الزعامة العشائرية للموحسن والإقطاع التجاري المجال أمام الشيوعيين ليخوضوا غمار النضال ويعرضوا قضية الموحسن في الصحف، خصوصًا اليسارية منها. وتفصّل الدراسة في «قومة الموحسن» في صيف 1953 تعبيرًا عن النهوض الفلاحي وتأسيس شركة أهلية (تعاونية) من فلاحي الموحسن للتحرر من استثمار الرأسمال التجاري والزراعي. وبسبب النجاح أطلق على الموحسن في خمسينيات القرن العشرين لقب «موسكو الصغرى»[6].

---

(6) اعتمدنا في الكتابة عن الموحسن على الوثائق المذكورة في النص، وعلى ما رواه الفلاحون في لقاء معهم في الموحسن في 15/4/1985، وهم: حمود العبد السلامة مواليد عام 1923 وهو فلاح متوسط الملكية. أحمد العبد السلامة مواليد عام 1914 وهو فلاح فقير وراع له تسعة أولاد ذكور أحدهم انتفع من الإصلاح الزراعي وثلاثة متطوعين في الجيش. محمد يونس مواليد عام 1940.

رأينا بعد الانتهاء من الكتابة إرسال النص للتدقيق في دير الزور عن طريق الصديق قاسم العزاوي =

3- قصة أملاك الدولة في القنيّة الشرقية والصراع بين أشباه الإقطاع والفلاحين

بعد مقدمة عن أملاك الدولة في القانون تنتقل الدراسة إلى استئجار محمد علي ناصيف 5577 هكتارًا من أراضي أملاك الدولة في القنية إلى الشرق من حمص والسعي للتحول إلى إقطاعي[7]. وتقدم الدراسة نماذج من حياة الفلاحين القادمين إلى القنيّة في عام 1940 للعمل في أملاك الدولة المُستأجرة من ناصيف منقولة من أفواههم. وتفصّل في الكفاح السلمي والمسلح الدائر في أربعينيات القرن العشرين وخمسينياته لحيازة أرض أملاك الدولة بين الفلاحين المخدوعين والمستثمر محمد علي ناصيف. وأخيرًا تُصدر محكمة أمن الدولة في 21/ 12/ 1976 قرارًا لمصلحة الفلاحين[8].

مرّت قصة القنيّة، قصة مراحل الصراع على استثمار أراضي أملاك الدولة (الجفتلك) بخمس مراحل بدأت في عام 1940 وانتهت في عام 1976. وبعدها دخلت قضية القنيّة مرحلة جديدة تمحورت حول كيفية توزيع الأرض قانونًا بين فلاحين مقيمين في القنيّة وآخرين تركوا العمل الزراعي وانتقلوا إلى المدن[9].

= الذي عرضه على: حسين الشيخ مواليد عام 1939 في الموحسن وأحمد الدخيل مواليد عام 1936 في الموحسن وكلاهما معلم ومشارك كطالب في الحركة الفلاحية. ولا يسعنا إلا أن نشكر حسين الشيخ على ما بذله من جهد في قراءة النص قراءة متأنية واللقاء بالمسنين وأخذ معلومات منهم. وهذا ما مكّنه من الوصول إلى جملة من الوقائع وإجراء التصحيحات وإبداء الملاحظات والتحليلات التي أخذنا بمعظمها وقمنا بصوغها وفق خط البحث ومنهجيته. أما مسؤولية سرد الوقائع وتحليلها فتقع على كاهل المؤلف ولا يتحمل أحد ممن استقينا منهم المعلومات أي مسؤولية.

(7) لم يتسع لنا الوقت للاتصال بمحمد علي ناصيف أو أولاده في حمص وسماع روايتهم، وهذا نقص واضح في الدراسات التي عليها أن تستمع لجميع الأطراف.

(8) لولا معونة الاتحاد العام للفلاحين لم يكن بإمكاننا الوصول إلى إضبارة محكمة أمن الدولة والاستفادة من وثائقها ومعادلتها مع مرويات الفلاحين.

(9) اعتمدنا في الكتابة عن القنيّة الشرقية على قرار 754 أساس 31 الصادر في 11/ 12/ 1972 عن محكمة الاستئناف الجزائية في حمص. والإضبارة رقم 51 لعام 1976 الموجودة في محكمة أمن الدولة بدمشق والمتضمنة عددًا كبيرًا من الوثائق المتعلقة بأملاك الدولة في القنية الشرقية... وأقوال الفلاحين: حبيب حامد الزمام مواليد عام 1890، وعزيز إبراهيم جحا مواليد عام 1921، وصالح أحمد الأسعد... الذين التقيتهم في القنيّة في 24/ 10/ 1984.

4- فلاحو القرى الشرقية من مصياف ينهضون للنضال الاجتماعي[10]

نوجز هنا الدراسة الطويلة لنضال هذه القرى الذي بدأ في عام 1918 واستمر حتى نهاية خمسينيات القرن العشرين مع صدور قانون الإصلاح الزراعي. وسنكتفي بالإشارة إلى العلاقة بين المكتوب والمروي، وما قرأه المؤلف في الصحف وسعى إلى تتبعه على أرض واقع تلك القرى بواسطة التاريخ الشفوي.

عن التحالف الفلاحي في قرى (مريمين وقصرايا والبياضية وعكاكير وعوج) لاسترجاع الأرض وما جاء في التاريخ المكتوب، نقرأ في **جريدة الشعب**[11]: «لا يمضي يوم إلا ونسمع أن فلاحي القرية الفلانية أعلنوا العصيان على أصحابها وتمنعوا من تسليم ما عندهم من المحصولات الزراعية. وهنا يقع الخلاف بين صاحب المُلك والعامل الفلاح، ويرجعون إلى لجان التحديد والتحرير».

هذا الخبر المهم أعلنته **جريدة الشعب** نقلًا عن مراسلها في حماه الذي لم يُخفِ انحيازه إلى جانب الإقطاعيين، واعتباره مطالبة الفلاحين بأرضهم

(10) أرى من الواجب ومن باب الاعتراف بالجميل تأكيد فضل الموجه الزراعي في رابطة مصياف الفلاحية ذي الثقافة الرفيعة حسن ضوا الذي رافقنا في تموز/يوليو 1984 في أثناء جولاتنا في قرى مصياف، ولم يكن مجرد دليل يرشدنا إلى بيوت الفلاحين الذين التقينا بهم، بل كان محللًا للحوادث التي نسمعها ومعقبًا عليها بعد انتهاء اللقاء مع الفلاح. وكانت شروحه تنير لنا طريق استيعاب المعلومات الغزيرة والمعقّدة التي سمعناها في قرى مصياف الغنية بتراثها الفلاحي وعلاقتها مع الإقطاع. ولهذا رجوته أن يستكمل ما فاتنا من معلومات وأن يقوم بزيارة القرى ذات العلاقة بالموضوع والحصول على المعلومات التي طلبتها منه، وهكذا قام بعمل يعجز عنه بعض حملة «الدكتوراه» في هذه الأيام.

الفلاحون المسنون الذين التقى بهم حسن ضوا في كانون الثاني/يناير 1985، وكانوا من مصادر هذا الكتاب: سعيد سليمان خليل من عكاكير مواليد عام 1910، ومحمد صافي وسوف من مريمين مواليد عام 1885، وأحمد الغجر من البياضية مواليد عام 1895، ومحمد سعيد شعبان من دير شميل مواليد عام 1895، وحسن عيسى اسكندر قصير من دير حويث مواليد 1908، ويوسف أسعد صالح من معرين الصليب مواليد عام 1905، وعلي ديب من بعرين مواليد عام 1905، وأحمد عيسى جوهرة من بعرين مواليد عام 1925، وأحمد سليمان درداري من بعرين مواليد عام 1900، وإبراهيم الشيخ حسن من مصياف مواليد عام 1930، وعلي خضر من سيغاتا.

(11) جريدة الشعب، العدد 18 (آب/أغسطس 1930).

المسروقة «عصيانًا»، وغضّ الطرف عن استبداد الإقطاعيين وبربريتهم في استغلال الفلاحين واستعبادهم. وهو من وجه غير مباشر يؤكد احتدام الصراع الطبقي في ريف حماه بين فلاحي عدد من القرى والإقطاعيين. وأضاف العدد نفسه: «من حوادث رفض الفلاحين دفع المحصول للإقطاعي أو محاولتهم استملاك الأرض التي يعملون عليها، وكان الإقطاعي في ما مضى قد سجلها باسمه. ومن أمثلة ذلك ما حصل عام 1925، إذ كان للإقطاعي الوجيه محمد بك العظم من مدينة حماه قرية من أعمال الحكومة العلوية» (بحسب التقسيمات الانتدابية. في ذلك العام، أي في عام 1925) رفض فلاحو قرية الوجيه محمد بك العظم[12] تأدية محصول القرية وادّعوا ملكية الأرض، مما اضطر الإقطاعي، بسبب تضامن الفلاحين وضعف الحكومة في ريف تلك المنطقة وتصميمهم على المحافظة على الأرض التي يعملون عليها، إلى أن يتفاهم في عام 1929 مع الفلاحين ويرضى ببيع القرية للفلاحين بمبلغ زهيد لا يساوي نصف قيمتها الحقيقية. وفي صيف 1930 أعلن - كما كتب مراسل جريدة الشعب - فلاحو قرية «الوجيه عبدو آغا البرازي - وهي قرية قصير دير حويث - العصيان، وادعوا ملكية الأرض. ثمّ تبعهم في العصيان فلاحو قرية تخص السادة آل طيفور، بعد أن مضى على تملكهم إياها ما يقارب الـ 50 سنة وبيدهم أوراق طابو تؤيد ملكيتهم».

يبدو واضحًا تعاطف مراسل الجريدة مع إقطاعيي حماه ضد الفلاحين. وتقصّيًا للحقيقة كانت زيارتنا إلى قرية عوج في 25 تموز/يوليو 1984 فاستمعنا إلى الفلاح راشد إبراهيم البالغ 82 عامًا وغيره، عن حقيقة تملك الإقطاع القرى الخمس، المتحالفة في منتصف عشرينيات القرن العشرين، وتسلسل الحوادث والتواريخ. فالقرى المتمردة على الإقطاع والمتحالفة ضده التي أشار إليها مراسل جريدة الشعب من حماه من دون أن يذكر اسم القرى مكتفيًا بقوله مثلًا «قرية الوجيه محمد بك العظم» أو قرية «الوجيه عبدو آغا

(12) القرية هي مريمين. ويلاحظ أن الصحافي أغفل اسم القرية واهتم باسم مالكها، وهذا تعبير عن المفهوم الإقطاعي للحياة.

البرازي» أو «قرية تخص السادة آل طيفور» ... فاسم القرية الذي توارثته جيلًا بعد جيل يُمحى في «العرف» الإقطاعي، ليحلّ محلّه اسم مالك القرية الذي استولى عليها بمعونة الحكم العثماني الإقطاعي.

نقل مراسلو الصحف وجهة النظر الإقطاعية في شأن تحالف القرى الخمس ومقاومتها للإقطاع الحموي (مستخدمين كلمات تمرد وعصيان... وغيرها)، والتاريخ الشفوي لباحث متعاطف مع الفلاحين ينقل وجهة النظر الأخرى ويترك للقارئ الحكم على الحوادث.

سادسًا: مختارات من حياة فلاحين صادقين ذوي تجربة غنية

أسعد أيام حياتي هي فترة الدراسات الميدانية. وكانت لحظات السعادة تبلغ أوجها عندما ألتقي فلاحين يتدفق الصدق في حديثهم ويقدمون معلومات غنية خالية من المبالغة والتصنع. وكانت حاسة الفراسة لديّ تبشرني بأن اللقاء بأمثال هؤلاء الفلاحين سيكون مثمرًا. وتمضي ساعات مع هؤلاء وكأنها دقائق معدودة، وصفحات الدفتر الذي أدوّن عليه تتراقص كلماتها طربًا على أنغام اللقاء وحميميته وتعانق قلبي المتحدث والمستمع المنهمك في التدوين وهو يطير من الفرح. وإن كنت أنسى، لا أنسى تلك الساعات التي قضيتها مع هؤلاء الفلاحين في أجواء سادتها الحميمية والمحبة، متناسيًا، في تلك اللحظات الظلم والاضطهاد والقهر والهموم بمختلف أنواعها التي تلقي بظلالها على العباد المستضعفين. وكنت أشعر بأنّ هؤلاء المتعبين يبادلونني العواطف الجيّاشة التي تعتمل في صدري، ويتبدى ذلك بوضوح في لحظات الوداع وهم يشيعونني بنظراتهم العامرة بالمحبة لابن فلاح شاطرهم ذكريات ماضيهم.

1- قصة أحمد سلوم الفلاح الأجير ومن ثم المحاصص في الغاب

تصلح قصة حياة الفلاح الأجير ومن ثمّ المشارك[13] أحمد سلوم المولود في عام 1895 في المحفورة (قرب حمص) وقصة حياة أبيه التي رواها لنا

(13) استخدم أحمد تعبير فلاح مشارك وهو ما نسميه الفلاح المحاصص أو الشريك.

في 1/ 8/ 1984 في بيته الكائن قرب قرية دير شميل إلى الجنوب الغربي من الغاب، نموذجًا حيًا لحياة الفلاح الخاضع للعلاقات الإقطاعية بين أواخر القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين.

ننقل في ما يلي مقتطفات من حياته وأقواله: «في سنة الجوع[14] ماتت أمي وأختي وبقيت أنا وأخي نصر». وحتى يتغلبا على الجوع شرعا في «تشارين»[15] يجمعان الحب المخلوط بالتراب الذي أخرجته أسراب النمل» (....) «بعدها طفشنا أنا وأخي إلى دير شميل»، فعملا في حدود عامي 1918 و1919 أجيران في خدمة أحد الفلاحين المرابعين لدى إقطاعي من آل العظم. وكان أكلهما «صحن عيش: برغل أو كشك أو عدس». وبقي أحمد أجيرًا مدة عشرة أعوام، جمع خلالها مبلغًا من النقود تمكن به من أن يتزوج ابنة أحد البواطلية، فدفع لأخيها نقدها (مهرها) مبلغ 5000 قرش. وبهذا المبلغ اشترى الأخ لحسابه عنزتين وبقرة. أما أحمد فاشترى بعد الزواج ومن خلال ما وفّره وهو أجير: كديشًا وبقرة وثورًا وأصبح بإمكانه أن يتحول إلى «فلاح شريك»[16] لدى المالك مصطفى بك العظم. واستمر في العمل لدى «الإقطاعي»[17] أكثر من 25 عامًا.

لم تطل أيام المستثمِر الزراعي، إذ إن قانون العلاقات الزراعية الصادر في نيسان/ أبريل 1959 حدد حصة المالك من الأرض بـ 8 في المئة. ولننقل كلام الفلاح أحمد سلوم ذا المضمون العميق: «من هون إلى أيام نيسان، طلع قرار بأن للمالك 8 في المئة فدفعنا 8 في المئة وصرنا أقوى من المالك». إذ شمل قانون الإصلاح الزراعي لعام 1959 المالك مصطفى بك. ولهذا انتفع الفلاح أحمد سلوم بست وحدات أي نحو عشرة أسهم ... لا يزال يعمل فيها بمعاونة أولاده.

---

(14) يقصد عام 1916 عندما صادرت السلطات العثمانية الحبوب وساقت الشباب إلى الحرب وحلّ الجراد في كثير من المناطق فحدثت المجاعة في المدن وكثير من مناطق الأرياف، خصوصًا في جبل لبنان.

(15) في تشرين الأول/ أكتوبر وتشرين الثاني/ نوفمبر 1916.

(16) كان المتحدث كما ذكرنا يستخدم كلمة فلاح شريك وهي الفلاح المحاصص المرابع.

(17) استخدم المتحدث كلمة إقطاعي، وهذا دليل على وعيه السياسي الذي لمسناه في أثناء حديثه.

2- الفلاح المحاصص حمادي حسن... حياة عامرة بالعمل والجهد في ريف اللاذقية

يسكن الفلاح المسن حمادي حسن مواليد عام 1889 يوم لقائنا به في 18 أيلول/ سبتمبر 1984 في رويسة الحرش (شرق اللاذقية). حدّثنا مطولًا عن تاريخ حياته، وفي أثناء الحديث دخلت زوجته المسنّة، وبعد جلوسها وسماعها أن زوجها يتحدث مع رجل غريب عن تاريخ عمله بالأرض خشيتْ أن يتفوّه زوجها بأمور تؤدي بهم إلى أمور لا تحمد عقباها. فحذّرت زوجها طالبة منه الاقتصار في الحديث أمام أناس لا يعرفهم، ودلّ هذا التحذير على الخوف المسيطر على الفلاح نتيجة المعاناة التي عاشها في العهود السابقة[18]. نعرض في ما يلي ملخص سيرة حياة الفلاح حمادي حسن لما تحويه من صور تعكس واقع الحياة في النصف الأول من القرن العشرين: اشترك الفلاح حمادي في الحرب العالمية الأولى (1914 - 1918) بعد أن أُخذ «سوقية»[19] ووصل إلى بئر السبع. وتحدث حمادي مطولًا عن قصة هربه من الجيش في بئر السبع ووصوله إلى مسقط رأسه في ريف اللاذقية، حيث عاش متخفيًا حتى انتهاء الحرب.

عندها شرع يعمل متنقلًا بين أراضي بيت سعادة وآل شريتح. وأدت الفوضى والاضطرابات التي أعقبت انسحاب العثمانيين ومجيء الفرنسيين

---

(18) حتى نطرد الخوف من قلب الفلاحة العجوز التي أمرت زوجها بالتوقف عن الحديث عن ماضيه وامتثل لأمرها بعد أن توتر الجو بينهما... شرعتُ ألاطفها كي أُدخل الطمأنينة إلى قلبها مؤكدًا لها القول: «أنا فلاح ابن فلاح وأمي فلاحة». وأخذت أسرد لها بعض القصص عن والدتي، فاطمأنت الفلاحة العجوز وظهرت علامات الرضى على وجهها، ووافقت على استمرار الحديث. ولكنها أردفت متسائلة: «بركي بكرة رجعوا بيت هارون»؟، أي ربما عاد المالكون السابقون من بيت هارون المشمولون بالإصلاح الزراعي واستردوا الأرض، فماذا يحلّ بنا إذا تكلمنا عليهم بسوء؟... وهذا يدلّ على الخوف العميق المتجذّر في ذاكرة الفلاحة أكثر من تجذّره في ذاكرة الفلاح. وكنّا في سائر جولاتنا الميدانية نلاحظ أن الحذر من الحديث مع الغريب لدى النساء كان أقوى من حذر الرجال. ويعود سبب ذلك إلى أن اضطهاد مالكي الأرض (الإقطاعيين) وزلمهم للنساء كان أقوى وأشدّ هولًا من اضطهاد الرجال.

(19) أي سيق إلى العسكرية الإجبارية أيام الحرب العالمية الأولى.

إلى حرق بيوت جورة الماء (قرية محدثنا وهي ملك بيت سعادة وسكانها من العلويين)[20] «من الشَتّا»[21]. فهرب فلاحو جورة الماء والتجأوا إلى قرى أخرى بحثًا عن العمل. وهكذا انتقل الفلاح حمادي مع أقربائه إلى «ليفنصا» غرب رويسة الحرش «ولم يكن معنا إلا ثيابنا» - بحسب تعبيره. وبعد قصة عمل مغمّسة بالدم انتقل حمادي إلى رويسة الحرش الواقعة على الضفة اليسرى لنهر الكبير الشمالي، إلى الشرق من اللاذقية. وكانت رويسة الحرش ملكًا لعبد الواحد هارون الذي استولى عليها بإحدى الوسائل الإقطاعية المعروفة. عمل حمادي على مبدأ حصة 16 في المئة إضافةً إلى فلاحة الزيتون بأجر عيني من الزيتون. وبعد خمس سنوات تمكن الفلاح حمادي من شراء زوجين من البقر للحراثة. وتحدث حمادي عن وكيل المالك «الشوباصي» متولي الأمور، قائلًا: «كنا نخدم الشوباصي بالسمن والشلفون والبيض. وإذا مرّ أيام يسلم علينا وأيام لا يسلم». ومعنى ذلك أن الشوباصي الآمر النهي كان يرمي إلى إضفاء نوع من العظمة على شخصه وهو يمسك العصا متباهيًا بها ومتجهمًا، كي يدخل الرعب في قلوب الفلاحين.

أفاض حمادي في قصة قيادته في عام 1952 تحركًا فلاحيًا في عدد من القرى التابعة لبيت هارون من أجل رفع حصة الفلاح إلى 40 في المئة ونجح التحرك في الحصول على 33 في المئة صافية بينما كان يصل إلى الفلاح عمليًا 28 في المئة.

بعد صدور قانون العلاقات الزراعية لعام 1958 توقف الفلاحون عن دفع العشر، الملغى رسميًا في عام 1942 الذي كان يذهب إلى عنابر المالك. وبموجب القرار رقم 17 في 22/ 6/ 1964 القاضي بشمول علي عبد الواحد هارون بقانون الإصلاح الزراعي وتعديلاته. نال الفلاح حمادي حسن في عام

---

(20) بيت سعادة كانوا وجهاء المسيحيين في اللاذقية ومن تجارها، ولم تكن لهم عصبية تحميهم بعد غياب الدولة.

(21) وتعني العصابات ومعظمها يبغي السلب والنهب، ولم يكن الوعي الوطني قد تكوّن بعد لدى الأكثرية الساحقة من السكان. ولهذا كان التعامل يجري على أساس طائفي أو عشائري.

1968 ستة وثلاثين دونمًا بين بعل ومشجر بالليمون من الأرض التابعة لعلي هارون، وتحوّل من فلاح محاصص إلى فلاح منتفع بالإصلاح الزراعي.

3 - غجر محمد علوية: من بدوي إلى فلاح خاضع لنير الإقطاع إلى مالك الأرض

في عامي 1931 - 1932 شحّت الأمطار في سورية، وضرب المحل معظم المناطق، خصوصًا الداخلية منها. ولا يزال عام 1932 عالقًا في أذهان فلاحي الشمال، فأطلقوا على تلك السنة «سنة ابن مهيد» نسبةً إلى مجحم بن مهيد شيخ عشائر الفدعان التي رحلت من البادية باتجاه الغرب ووصلت حتى لواء إسكندرون. ويؤرخ بعض الفلاحين لهذا الحدث بقوله: «يوم صيّف مجحم في اسكندرون»، وإضافةً إلى الجفاف، كانت أباعر وأغنام الفدعان تأكل الأخضر واليابس[22]، وتسير نحو الساحل بحثًا عن الكلأ والمراعي. في تلك الأثناء، في أوائل ثلاثينيات القرن العشرين، كانت إحدى العشائر البدوية الصغيرة[23] تقيم إلى الجنوب من مسكنة ولم تتجاوز العشرين بيتًا (خيمة) أنهكها الجفاف، كما أنهك غيرها من البدو، ومات غنمها في وقت لم تكن الدولة تهتم «برعاياها»، فهاموا في شتى الاتجاهات، بحثًا عن لقمة العيش. وهكذا تركت عشيرة غجر محمد علوية الصغيرة حياة الرعي، وعرضت نفسها في سوق العمل الزراعي «الإقطاعي»[24].

بعد يوم مضن من العمل لتقصي أخبار فلاحي قرى الأربعين مغارة وأم الرجم وأم روث الفوقاني والتحتاني الذين خاضوا معارك تملك الأرض

---

(22) استخدم محدثنا غجر تعبير: «أمامها أخضر ووراؤها يابس».

(23) ذكر محدثنا غجر أن أصلهم تركمان وعند مجيئهم إلى الدابس لم يكونوا يعرفون من التركمانية إلا القليل. والآن (1984) نسوا التركمانية. لون بشرة بعضهم أشقر وعيون كثير منهم زرقاء. ولا يتزوجون في ما مضى إلا من بعضهم. وعلق غجر على ظاهرة الزواج من الأقارب بالتعبير الآتي: «صخيلاتنا لجدياتنا». والصخيلة هي الأنثى الصغيرة للماعز، والجدي الذكر الصغير للماعز.

(24) المقصود بالعمل الإقطاعي هنا العمل بالمحاصصة لدى ملاك الأرض الذين كان الفلاحون يطلقون عليهم اسم: إقطاعيين، أغوات، أفندية أو بكوات.

والحصة ضد الإقطاعي الحلبي أحمد بك الرفاعي واستأنفوا النضال من خلال المحاكم وفوق تراب الحقول وفي شوارع العاصمة دمشق، حللنا مساء 24/ 6/ 1984 زوارًا على محمد غجر علوية في الدابس[25]. وكانت تنتظرنا بناء على تخطيط اتحاد فلاحي حلب «ذبيحة» معدّة وفق الأعراف البدوية الكريمة. وبعد العشاء كانت لنا وليمة من نوع آخر، حيث قدم لنا صاحب المنزل معلومات غنية عن تاريخ حياته وأحوال المعيشة في المنطقة.

كان محدثنا غجر محمد علوية الممشوق القامة والقوي البنية ذو العينين الزرقاوين والبشرة البيضاء التي لفحتها شمس برية جرابلس، ممتعًا في حديثه الصادق والصريح، وهو من مواليد عام 1922 ومن الذين لا يزالون يذكرون تلك السنين بمرارة وأسى. قال[26]: بعد موت الغنم تركنا البادية واتجهنا نحو الشمال، ولم يبق في حوزتنا إلا أربعة جمال وفرس أصيلة وخيمة شعر ولبادان وفرشتان وعدد من الطناجر. وصلنا إلى الدابس (20 كلم جنوب جرابلس) وكان أحد أقربائنا يعمل فلاحًا مرابعًا في عين البيضة ملك أحمد وزهدي الرفاعي. توسط قريبنا لدى البيك للعمل في أراضيه فوافق على تشغيلنا في الأرض البور إلى الجنوب من عين البيضة، في ما يعرف الآن «بدابس». ومعنى هذا، أن هذه العائلة البدوية التي أجبرت على العمل الزراعي قامت باستصلاح الأرض البور[27] التي اعتبرها آل الرفاعي ملكًا لهم، ثم تحول أفرادها إلى مرابعين لدى آل الرفاعي مالكي عين البيضة وما جاورها بقوة الدولة والقوانين التي تخدم المالك المتحصن بحق الملكية «المقدس».

---

(25) في تاريخ اللقاء بالمتحدث بلغ عدد سكانها 800 نسمة. وعند تأسيسها في منتصف ثلاثينيات القرن العشرين تألفت من أربعة بيوت.

(26) نقلنا هنا كلام المتحدث من العامية إلى الفصحى.

(27) الأرض البكر التي لم تفلح ولم تزرع منذ زمن بعيد. وفي كثير من المناطق استخدم الفلاحون تعبير «كسرنا الأرض» عندما يقومون بحراثة الأرض البكر أو البور وتهيئتها للزراعة. وقال محدثنا غجر واصفًا الأرض البور: «الشيحة فيها كانت بقدر الشجرة الصغيرة». هذا الوصف للشيحة الذي يحمل شيئًا من المبالغة، سمعناه أيضًا من أحد فلاحي عشيرة الحديديين إلى الجنوب الشرقي من حلب. وهذا يدل على أصالة هذه الشجيرات في الأرض والبادية بصورة خاصة.

باع محمد علوية (والد محدثنا غجر) الجمال ليأكل الخبز، ثم باع الفرس الأصيلة واشترى محراثًا وفأسًا وزوجًا من الثيران ليستصلح أرضًا بورًا لحساب آل الرفاعي. وكان البدوي السابق والفلاح اللاحق محمد علوية يحرث وأولاده يقومون بجمع الشيح والشوك من تلك البراري الشاسعة جنوب جرابلس. وكان قد سبقه بعام ثلاثة فلاحين قاموا بالعمل نفسه. وهكذا أُنشئت القرية التي أطلق عليها «الدابس» في عام 1934، مؤلفة من أربع عائلات فلاحية تعمل لحساب زهدي الرفاعي المقيم في قصره في البيضة على بعد كيلومترات عدة من الدابس.

غاب الأفندي زهدي الرفاعي فترة طويلة. وذات مرة في عام 1950 جاء الوكيل وأخبر الفلاحين أن «الأفندي جاب ألمانية». ولنترك غجر يصف لنا مشاهداتهم: «ذهبنا وجدنا تكسي بيضاء أمام الدار ومرى مزلطة[28] شفنا النهود. معها كلب أسود اسمه راكي. وكانت تحاكي الكلب فيقترب منا. أنا اتحسس من الكلب فتقول: كلب كويس». كانت الألمانية تحمل مسدسًا. وعندما كان الفلاحون، كما كانت العادة، يتقدمون لتقبيل يد البيك، يقول لهم: «بوسو إيد الألمانية»[29]. ولم يستسغ الفلاح غجر تقبيل يد امرأة وتحمّل مداعبة الكلب له، فأردف قائلًا: «أنا شيّب شعر راسي من ضيم الأفندية»[30]. لكن «ضيم الأفندية» لم يكن أزليًا فجاء الإصلاح الزراعي وحرر عشرات آلاف الفلاحين من ذلك الضيم.

---

(28) مرى تعني امرأة ... ومزلطة معناها أصلًا عارية. وتعني هنا أنها تلبس ثيابًا رقيقة شفافة، ويرى الناظر صدرها وساعديها ورجليها غير المكسوين باللباس وهذا شيء غريب بالنسبة إلى جماعة غجر وإلى غيرهم.

(29) «بوسو إيد الألمانية» أي قبّلوا يد الألمانية. وعادة تقبيل يد الأفندي (مالك الأرض) كانت مألوفة، أما تقبيل يد النساء فلم يكن واردًا. وهذه الحالة الاستثنائية أثارت شعور محدثنا وغضبه، لكنه كظم غيظه. ويلاحظ أن هذه «الألمانية» نالت بعد مدة من الزمن شعبية بين الفلاحين بسبب نشاطها وعملها في المنزل وعدم إهانتها لهم ومعاملتهم بصورة إنسانية، بعكس نساء الأفندية القادمين من حلب اللواتي نظرن إلى الفلاحين نظرة علوية متعجرفة. هذا ما سمعته أيضًا من فلاحين آخرين.

(30) ضيم الأفندية: قهر الأفندية وظلمهم.

تظهر هنا بوضوح في مثال محدثنا عملية «الانتقال أو الحراك الاجتماعي» التي جرت كما يلي:

- بدوي (والد غجر) أنهكه الجفاف في عام 1932 وماتت أغنامه مورد رزقه الوحيد فهاجر تاركًا البادية.

- استصلح البدوي بعد أن تحوّل إلى فلاح أرضًا بورًا - والأرض شرعًا لمن استصلحها - لكن سجّل آل الرفاعي ذوو النفوذ في حلب الأرض باسمهم بقوة «القانون الإقطاعي» في الدولة العثمانية، ومن ثمّ دولة الانتداب الفرنسي، وأخيرًا دولة الاستقلال (بعد عام 1943) الدولة الوطنية ذات الطبيعة «البرجوازية - الإقطاعية».

- تحول البدوي إلى فلاح بالحصة (محاصصًا) لدى الإقطاعي واستمر فلاحًا محاصصًا خاضعًا لنير الإقطاعي إلى ما بعد صدور قوانين الإصلاح الزراعي.

- في عام 1967 نال غجر ابن الفلاح محمد علوية الأرض التي استصلحها والده في عام 1933 وصارت ملكًا لزهدي الرفاعي. والآن في عام 1967 شمل الإصلاح الزراعي زهدي الرفاعي وعادت الأرض إلى الفلاح، فحصل غجر محمد علوية على 16 هكتارًا، هي عمليًا 10 هكتارات من الأرض البعلية التي تزرع حبوبًا.

- إنتاج الأرض لا يكفي للفلاح غجر محمد علوية المنتفع بالإصلاح الزراعي، الذي له سبعة ذكور وثلاث إناث ... لهذا بعد أن ينتهي من حراثة الأرض - الآن بالتراكتور - يذهب للبحث عن العمل كعامل زراعي مياوم، بأجرة خمسين ليرة سورية بحسب أسعار 1984.

تزوج غجر محمد علوية في مقتبل عمره بفتاة «بادلها على أخته» التي تزوجها أخو فتاته. وبعد وفاتها، تزوج في عام 1962 بامرأته الحالية أم إبراهيم التي دفع مهرها 2500 ليرة سورية ذهب إلى جيب والدها. ولا يزال

مهر الزوجة إلى الآن (1984)، وهو بين 70 و80 ألفًا يذهب إلى والد الفتاة. وأردف غجر قائلًا: إن أولاده سيبقون عزابًا، لعدم استطاعتهم دفع هذا المبلغ.

أولاد الفلاح غجر الراشدون يعملون الآن (آب/أغسطس 1984) في: الأول، عاملًا في شركة الخضار والفواكه في دمشق. والثاني، عامل مياومة متجولًا في المدن بحثًا عن العمل. والثالث مواليد عام 1967 راعي غنم، والرابع ترك المدرسة من الصف السادس وعلى ما يبدو سيتحول إلى عامل مياوم. أما باقي الذكور غير الراشدين، فاثنان في المدرسة الابتدائية والسابع «صغير على صدر أمه» - بحسب تعبير الفلاح. أما الإناث فالأولى في الثانية عشرة أخرجها والدها من المدرسة لتساعد أمها. والثانية في الصف الثالث، والصغرى في الثالثة.

4- أحمد المحيمد الشعبان نموذج العامل الزراعي في وادي الفرات

ولد أحمد المحيمد الشعبان في حدود عام 1910 لوالد كان فلاحًا محاصصًا لدى البكوات في خساف إلى الشرق من بحيرة الجبول. وعندما بلغ ستة أعوام غضب الإقطاعي على والده محمد، فهجّره من المنطقة ولجأ إلى بلدة الباب. وفيها عمل تحويجات[31] ومن ثمّ أخذ يبيع البضائع متنقلًا من قرية إلى أخرى. ويروي أحمد أن أباه تزوج بثلاث نساء ولدنَ له 39 طفلًا لم يعش منهم سوى أحمد وأخت أكبر منه. لكن المنيّة عاجلت الأب ومن قبله الأم فلم يبق إلا أحمد وأخته. وكانا يعيشان «من باب الله» - بحسب تعبير أحمد - بمعنى أن الناس تتصدق عليهما، إضافةً إلى أن أخت أحمد كانت تعمل بقلع البصل وتحويش الرمان وغيرها من أعمال لم تكن تكفي لسد الرمق.

عندما بلغ أحمد الثانية عشرة، أي في حدود عام 1922 قدم من شمارين قرب أعزاز ابن عم له طالبًا الزواج بأخته التي بلغت السادسة عشرة، فاشترطت الأخت على ابن عمها أن يتولى تربية أحمد، فوافق وذهب إلى السوق لشراء

(31) فاتنا أن نسأل محدثنا عنها. ونحن نجهل هذه «المهنة».

بعض الأغراض. ويذكر أحمد أن أخته وضعته في حضنها وغمرته وشرعت تبكي وكانت الدموع تنهمر بغزارة من عينيها، إلى درجة أن شعر أحمد تبلل بالدموع ... دموع الفرح والخلاص من حياة البؤس والوحدة. ويبدو، بحسب رأي أحمد، أن الأخت تذكّرت أمها وما أصابها من بؤسٍ وشقاء فلم تتمالك نفسها وشرعت في البكاء حتى سقطت جثّة هامدة. وعندما رجع ابن العم (الخطيب) ورأى المأساة بعينيه، فقام بدفنها، وأخذ ابن عمه أحمد معه إلى شمارين قرب أعزاز. عاش أحمد أعوامًا عدة في رعاية ابن عمه يساعده في الأعمال الزراعية، حتى بلغ الخامسة عشرة، فرجع إلى الباب. وكان بحسب تعبيره «يتيم ما لي إلا الله». وفي الباب عمل في البدء عتّالًا (حمالًا) ينقل أكياس الحنطة من المستودع في الخان إلى سيارات النقل. ثمّ شرع يبحث عن عمل أفضل فوجد ضالّته في الجيش الفرنسي الذي كان يقبل الشباب للخدمة في الجيش عن طريق التطوع وبأجر مغر للفقراء العاطلين من العمل، يفوق كثيرًا أجر العامل الزراعي أو العتّال[32]، ودفعت السيولة النقدية المتوافرة فجأة لدى الجندي أحمد إلى الانغماس في الملذات، وإلى عدم احترام نظام العسكرية والهرب من الثكنة والعيش في حانات باب الفرج في حلب. لذلك صدر قرار بتسريحه من الجيش بعد تسعة شهور. فعاد أحمد أدراجه إلى الباب للعمل في مهنة العتالة[33].

في حدود عام 1930 تزوج أحمد بفتاة من طبقته كان أهلها من العمال الزراعيين العاملين في بساتين مُلّاك الباب. وبعد الزواج عمل في أرض مروية ملك بشير الكشكش. وبقي يعمل في مهنة البستنة إلى عام 1947 حين انتقل إلى الرقة عاملاً زراعيًا في القطن. وبعدها عمل ثلاثين عامًا (1951 - 1981)

---

(32) تقاضى أحمد مرتبًا شهريًا قدره ثلاث ليرات ذهبية. وكانت الليرة الذهبية تعادل 550 قرشًا، أي إن مرتبه الشهري في الجيش الفرنسي بلغ 1650 قرشًا. فإذا علمنا أن أجره الشهري كعامل زراعي بلغ 250 قرشًا، وأجره الشهري كعتال بلغ 375 قرشًا، ندرك مدى الإغراءات التي قدّمتها سلطات الاحتلال الفرنسي للشباب للتطوع في الجيش.

(33) كان تجار الحبوب الحلبية هم الذين يتولون نقل الحبوب وتخزينها في الخانات.

في أرض شيخ الضيعة الحاج مشعل من البودبش. وبعد أن أقعدته الشيخوخة استمر ابنه البكر عبد الله في العمل في أرض الشيخ علي بن مشعل، وينال 40 في المئة من المحصول. ولم يشمل الإصلاح الزراعي أرض الشيخ مشعل لأنها دون سقف المشمولين بالإصلاح الزراعي.

البيت الذي يسكنه أحمد المحيمد الشعبان في أثناء زيارتنا إليه في 18 تموز/يوليو 1984 ملك مؤسسة الإصلاح الزراعي، بُني في أيام الوحدة بين سورية ومصر. ومع أن أحمد يملك سندًا من وزير الإصلاح الزراعي بملكية مساحة من الأرض، إلا أنه لم ينل في الواقع أرضًا. ولدى استفسارنا عن جليّة الأمر لدى مدير أملاك الدولة في الرقة لم يعرف السبب. لكن المدير قدّم إلينا بعض المعلومات عن حويجة شنان التي بلغ عدد المنتفعين فيها قبل عام 1969 من أملاك الدولة 63 فلاحًا منتفعًا. ولم يجر في القرية الاستيلاء على ملكية أحد فيها لأن مساحة ملكية المالكين دون سقف الاستيلاء المنصوص عليه في القانون.

سبب زيارة كاتب هذه الأسطر إلى حويجة شنان هو تقصي أوضاع الاحتجاج الذي قدّمه نائب دير الزور جلال السيد في إحدى جلسات المجلس النيابي لعام 1950 في شأن الخلاف على ملكية الأرض. وعندما وصلنا إلى القرية لم يكن لدينا اسم معين لزيارته. وفي هذه الحالة كنّا نتَبعُ خطة البحث، عن طريق المصادفة، عن شخص مُسِنٍّ نتوسم فيه النجابة والمقدرة على الحديث عن الأيام الخوالي. في صبيحة ذلك اليوم كانت أزقة القرية خالية من سكانها المنهمكين في العمل الزراعي في الحقول المحاذية للقرية. وبعد تجول قصير في القرية للبحث عن «صيد ثمين» يروي غليلنا إلى معرفة تاريخ الفلاحين من صانعيه، شاهدنا شيخًا مسنًّا يقوم بتفكيك الصناديق الخشبية في باحة داره ذات الحائط المنخفض[34]. وبعد إلقاء السلام جرى التعارف مع الشخص المُسن

(34) علمنا في أثناء الحديث أن الهدف من تفكيك الصناديق الخشبية هو إعادة تركيبها لصنع خُزُنٍ يبيعها للأهالي.

الذي رحّب بنا وجلسنا في غرفة البيت المتواضعة بجدرانها وأثاثها. ولم تمض دقائق على التعارف حتى بدأ الفلاح المسن أحمد المحيمد الشعبان يروي لنا قصة حياته المفعمة بالصدق والغنيّة في توضيح أحوال حياة العمال الزراعيين في منطقة زراعية أخذت تشق طريقًا جديدة في حياتها الزراعية.

عندما قارب لقاؤنا مع أحمد نهايته سألناه عن «أم العيال»، وماذا تعمل؟ فأجابنا والحسرة تملأ قلبه: إن زوجته كانت تعمل معه كتفًا إلى كتف تعينه في التغلّب على مشاق الحياة إلى أن أصيبت بالعمى من كثرة ما بذلته من جهد مضنٍ في العمل في أرض الحاج مشعل وابنه علي. وأردف أحمد بصوت متهدّج وامرأته إلى جانبه وهو ينظر إليها بحنان، قائلًا: «ظلّت تعمل معي حتى عَمِيتْ من قدْ[35] ما اشتغلت في أرض علي المشعل».

لا يمكن أن أنسى تلك اللحظات التي ودّعت فيها أحمد المحيمد الشعبان وقلبي يعتصر حزنًا عليه وعلى زوجته، وهو يشيّعني بنظراته المليئة بالحب والحزن والرغبة في لقاء آخر.

خلاصة

هذا السرد لجزء يسير من تجربتي مع الرواية الشفوية المتناغمة مع المكتوب لتدوين تاريخ الفلاحين في سورية القرن العشرين، تناول المرحلة الأولى من تحوّل الأرض الزراعية من ملكية عامة رقبتها للدولة (الإقطاعية) إلى ملكية خاصة لم تُوَزع على الفلاحين، بل استولى على قسم كبير منها «أرباب الوجاهة» الذين أصبحوا ملاكًا للأرض يشغّلون الفلاحين بحسب عقود المحاصصة. وبدأت هذه العملية مع صدور قانون الأراضي العثماني لعام 1858 واستمرت حتى صدور قانون الإصلاح الزراعي لعام 1958.

كان مقدرًا بحسب الاتفاق بين المؤلف والاتحاد العام للفلاحين أن يقوم المؤلف بجولات ميدانية جديدة تغطي المرحلة الثانية لكتابة تاريخ الفلاحين

(35) من قَدْ: من كثرة ما عمل.

بعد صدور قانون الإصلاح الزراعي وتوزيع الأرض على الفلاحين، لكن «أولي الأمر» من «الإقطاعيين الجدد» المستظلين بالرأسمالية المعولمة بعجرها وبجرها، الذين شرعوا في جمع الثروات وامتلاك العقارات وساروا على خطى أسلافهم «الإقطاعيين القدامى» لم يَرُق لهم نهج كتاب **ملامح من تاريخ الفلاحين في الوطن العربي**[36] وتحليلاته وما وصل إليه من نتائج بفضل تناغم التاريخ الشفوي مع المكتوب وكشف أسرار الاستغلال والاستثمار. و«أهل الحل والعقد» هؤلاء من فئات بيروقراطية ورأسمالية طفيلية ومن والاهم، رأوا في كتاب **ملامح من تاريخ الفلاحين في الوطن العربي** إسقاطًا تاريخيًّا على ما يمارسونه من جمع للثروات وتملك المزارع والعقارات. ولهذا «صدرت الأوامر» بمنع الكتاب وإيقاف توزيعه.

صدر كتاب **ملامح من تاريخ الفلاحين في الوطن العربي** (للعبد الفقير كاتب هذه الأحرف) في ثلاث مجلدات طبعها اتحاد الفلاحين على نفقته. وكان اتحاد الفلاحين كريمًا فطبع من كل مجلد عشرة آلاف نسخة لتوزيعها على: خلق الله «من المتعطشين إلى المعرفة، معرفة أن الثروة وكيفية توزيعها هي مفتاح فهم التاريخ».

«المباحث السلطانية» وهي الأداة الضاربة في يد أصحاب الثروات المنهوبة من الشعب والمال العام، تولّت مهمة تنفيذ الأوامر ونقل الثلاثين ألف نسخة من كتاب **ملامح من تاريخ الفلاحين في الوطن العربي** بمجلداته الثلاثة من دمشق إلى معمل الورق في دير الزور لتحويله إلى عجينة ورقية.

فهل تكفي هذه الخلاصة، أم هي بحاجة إلى المزيد؟

---

(36) عبد الله حنا، **ملامح من تاريخ الفلاحين في الوطن العربي ونضالهم في القطر العربي السوري**، 3 مج (دمشق: الاتحاد العام للفلاحين، 1986).

فهرس عام

-ب-

-ت-

-خ-

-د-

-ذ-

-ر-

-ط-

-ع-

-ق-

-ك-

-ل-

-ن-

-هـ-

-و-

-ي-